PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
SÉRIE IN-8° FASCICULE 40

ÉTUDES SUR LE ŚIVAÏSME DU CACHEMIRE
ÉCOLE KRAMA

HYMNES AUX KĀLĪ
LA ROUE DES ÉNERGIES DIVINES

TRADUCTION ET INTRODUCTION

PAR

LILIAN SILBURN

DIRECTEUR DE RECHERCHE AU C.N.R.S.

Publié avec le concours du C.N.R.S.

PARIS
Éditeur : INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
1975

Dépositaire exclusif : DIFFUSION E. DE BOCCARD
11, Rue de Médicis — Paris 6e

HYMNES AUX KĀLĪ
LA ROUE DES ÉNERGIES DIVINES

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
SÉRIE IN-8°
FASCICULE 40

ÉTUDES SUR LE ŚIVAÏSME DU CACHEMIRE
ÉCOLE KRAMA

HYMNES AUX KĀLĪ
LA ROUE DES ÉNERGIES DIVINES

TRADUCTION ET INTRODUCTION

PAR

LILIAN SILBURN
DIRECTEUR DE RECHERCHE AU C.N.R.S.

Publié avec le concours du C.N.R.S.

PARIS
Éditeur: INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
1975

Dépositaire exclusif: DIFFUSION E. DE BOCCARD
11, Rue de Médicis — Paris 6e

A la mémoire du paṇḍit Hara Bhaṭṭa Śāstrī

AVANT-PROPOS

Dans l'Introduction à la *Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda*[1], premier volume consacré au système śivaïte Krama-Mahārtha, j'ai donné une vue d'ensemble de sa philosophie et de sa mystique que j'ai situées par rapport aux autres écoles śivaïtes du Cachemire, Kula, Trika et Pratyabhijñā. Je me propose maintenant dans ce second volume d'approfondir à travers d'anciens hymnes ses thèmes principaux que le Tantrāloka d'Abhinavagupta dégage avec clarté : le vide, le temps et la *kālīpūjā*, ce culte perpétuel que rend par l'entremise de ses énergies divinisées celui dont tout l'être n'est plus qu'adoration.

Une fois de plus j'ai la joie de remercier le swāmi Lakshman Brahmacārin qui m'a confié le manuscrit de l'hymne aux kālī de Śivānandanātha que je publie ici, et communiqué la glose de l'ancien Kramastotra rédigée en sanscrit par son maître, le paṇḍit Harabhaṭṭa Śāstrī à qui je dédie mon travail. Le swāmi a lui-même composé un court commentaire à ce Kramastotra[2]. Je le remercie également de l'aide qu'il m'a apportée dans l'élucidation de ces textes énigmatiques. Profonde et sûre est sa connaissance du sanscrit, et grande son érudition en ce qui concerne les divers systèmes śivaïtes du Cachemire. A maintes reprises dans le passé ses traductions et interprétations de passages particulièrement difficiles m'ont été confirmées par le sanscritiste éminent qu'était Louis Renou.

Je veux aussi exprimer toute ma gratitude à Marinette Bruno. Sa rare perspicacité à déceler les structures profondes des textes m'a été d'un heureux secours.

1. *Avec des extraits du Parimala.* Traduction et Introduction par Lilian Silburn, éd. de Boccard, 1968.

2. *Śrī Kramanayapradīpikā,* Rājānaka Lakshmana. Guptagaṅgā, Kaśmīr, 1958. Je n'ai pas eu accès à cette œuvre parce qu'elle est écrite en hindi. Le swāmi a également traduit en anglais la *Śrīkālikā de Śivānanda* dans la revue Vitasta, août 1969.

INTRODUCTION

L'école Krama est connue sous les noms de Mahārtha, Sens absolu, Mahānaya, Atinaya, Atimārga, doctrine ou voie suprême, Devīnaya et Kālīnaya en raison de l'importance qu'elle accorde à la déesse Kālī, l'énergie divine. Elle fut très célèbre dans le passé et remonte probablement au VI^e^ siècle de notre ère. Le D^r^ K. C. Pandey[1] fixe approximativement à la fin du VI^e^ siècle ou au commencement du VII^e^ l'époque où vécut son promoteur, Śivānandanātha. Elle resta florissante quelques siècles encore.

Parmi les écrits de l'école se trouvaient des *āgama* comme le Kramasadbhāva[2], la Kramasiddhi[3] et le Tantrarāja[4] ; des *sūtra*, les Kramasūtra auxquels Kṣemarāja[5] fait allusion, des traités, le Kramodaya[6], le Śārdhaśatika[7]. La plupart sont perdus et il ne nous reste que des extraits cités par des auteurs et des glossateurs postérieurs qu'il importe donc de recueillir soigneusement.

La Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda permet de reconstituer l'atmosphère très subtile de la Kramasiddhi et du Kramasadbhāva : elle contient l'exposé très élaboré des degrés de la Conscience sous son quintuple aspect de création, de permanence, de résorption, d'état indicible et de Splendeur, ainsi que leur correspondance avec les diverses activités des êtres accomplis *(siddha)* par rapport au monde externe, à la connaissance, à l'union sexuelle, à l'énergie divinisée et enfin à Śiva[8]. Mentionnons aussi les Vātūlanāthasūtra[9]

1. Dans *Abhinavagupta, an Historical and Philosophical Study*, Vārānasī, 1963, p. 466, dont le chapitre VI est consacré à ce système. Voir également mon Introduction à la *Mahārthamañjarī* (M.M.), pp. 11, 16-20.

2. M.M. sk. (éd. sanscrite) pp. 88, 97, 101, 108, comm. du śl. 39 ; et M.M. p. 204. Tantrāloka IV, pp. 172, 190, XII, pp. 105-107.

3. M.M. sk. comm. aux śl. 36-39, pp. 89, 97, 101, 109, trad. p. 125.

4. T.A. comm. IV, p. 189.

5. Afin de définir l'attitude *kramamudrā*, ici pp. 15, 81. M.M. comm. śl. 62 et P.H. comm. śl. 19.

6. M.M. sk. pp. 50, 87, comm. au śl. 18. Trad. p. 103.

7. T.A. IV, p. 161.

8. M.M. pp. 128-129.

9. Dont j'ai traduit les *sūtra* et leur commentaire, éd. de Boccard, 1959, sous le titre *Vātūlanāthasūtra*, pp. 5-6, 16-20, 86.

dont les treize révélations (*kathā*) se rattachent directement au Mahārtha et, selon leur commentateur Anantaśaktipāda, remontent à un ancien maître de cette école[1].

Abhinavagupta qui vivait au xe siècle s'intéressa au Krama comme aux autres systèmes śivaïtes du Cachemire, Trika, Kula et Pratyabhijñā. Dans sa Paryantapañcaśikā il donne en quelques versets une claire description du système Krama (śl. 22-29) et dans le quatrième chapitre de son Tantrāloka il en traite longuement. Quant à son disciple Kṣemarāja, il semble avoir une prédilection pour le Krama-Mahārtha qu'il nomme au début de sa glose aux Spandakārikā[2] et dans son Pratyabhijñāhṛdaya, lequel, bien que d'inspiration pratyabhijñā, fait place à d'importants aspects du système Mahārtha[3]. Enfin Jayaratha qui vivait probablement au xiie siècle écrivit un commentaire au Tantrāloka appelé *viveka*; c'est là que se trouvent les deux poèmes à la louange des *kālī*, le Pañcaśatika et le Kramastotra ici traduits. Renvoyant pour l'exposé général du système Krama à mon Introduction à la Mahārthamañjarī où l'on trouvera traduits maints extraits d'anciens textes Krama, je m'en tiendrai à l'étude de fond des *kālī* et de leur culte puisque le petit nombre de textes qui nous sont parvenus concernent surtout cet aspect. Les *kālī* sont les énergies divines manifestées en ce monde et appréhendées en leur complet déploiement par rapport au temps. Elles couvrent donc toutes les modalités de la conscience et constituent un système complet, celui de la Conscience absolue.

Le culte des *kālī* fut, semble-t-il, commun aux diverses écoles śivaïtes du Cachemire, Trika, Kaula et Krama. D'après le paṇḍit Harabhaṭṭa Śāstrin il apparaît avec Tryambaka quant au Trika et prit une importance croissante au cours des siècles, mais presque tous les traités de l'école Krama étant, nous l'avons dit, malheureusement perdus, nous devons pour le connaître recourir à Abhinavagupta ainsi qu'à Jayarátha dont la glose vise à montrer qu'Abhinavagupta suit avec fidélité deux anciens traités : le Kramastotra et le Pañcaśatika[4].

On comprend l'intérêt qu'Abhinavagupta portait à la *kālīpūjā*, car cette vénération, intériorisée, se passe de culte et de pratiques externes; elle a lieu à chaque instant, au cœur même de la vie, ne faisant qu'un avec nos multiples activités pour aboutir à

1. Il existe en outre deux ouvrages plus tardifs relevant aussi de l'école Krama-Mahārtha, tous deux complets et appelés Mahānayaprakāśa, l'un du Sud de l'Inde l'autre kaśmīrien. Cf. K. C. Pandey, *op. cit.*, pp. 477-481.

2. Śl. 1 du Spandanirṇaya.

3. Cf. l'extrait traduit ici p. 87.

4. Dans les passages qui traitent des *Kālī*, T.A. IV. Comm. aux śl. 172-173.

l'irradiation de toutes nos énergies se répandant spontanément en leur infinie fécondité. Il écrivit la Kramakeli, presque entièrement perdue, qui commentait l'antique Kramastotra et composa son propre Kramastotra qui nous est parvenu complet.

Nous donnerons donc, outre de nombreux courts extraits au fil de notre étude, quatre hymnes : le Śrīkālikāstotra de Śivānanda, les portions du Kramastotra ancien et du Pañcaśatika qui demeurent et le Kramastotra d'Abhinavagupta; enfin les parties du Tantrāloka — dont 278 stances sont consacrées à la roue des énergies et aux douze *kālī* — accompagnées du commentaire de Jayaratha qui fournit de précieuses explications à leur sujet, seront intégrées dans notre dernier chapitre intitulé ' Analyse des *kālī* '. Ces divers textes et ouvrages sont ici rassemblés et traduits pour la première fois à l'exception du Śrīkālikāstotra dont quelques stances sont citées par Jayaratha dans sa glose. Il provient d'un manuscrit en la possession du Swāmi Lakṣman Brahmacārin qui n'avait jamais été jusqu'ici édité.

L'antique Kramastotra habituellement qualifié de Kramabhaṭṭaraka[1] tant il fut illustre, eut plusieurs commentaires[2], entre autres la Kramakeli d'Abhinavagupta où l'on trouve tissé le canevas de l'histoire du système Krama. Jayaratha repousse la théorie selon laquelle le Kramastotra aurait pour autorité le Kramasadbhāva[3] qui vénère dix-sept déesses dans le cercle indicible des énergies, et pour le prouver il cite deux versets de cet *āgama*[4]. On ignore le nombre de stances du Kramastotra; déjà au temps de notre glossateur on en discutait[2]. Nous n'en possédons plus qu'une douzaine relative aux douze *kālī*; de même quant au Pañcaśatika, ces strophes nous sont parvenues non pas en fragments mais formant un ensemble de douze ou treize śloka.

Le Pañcaśatika ou Devīpañcaśatika était connu de Somānanda[5] et donc probablement très ancien lui aussi. Il ne diffère du Kramastotra ni dans sa présentation des *kālī* ni dans l'ordre de leur apparition, si ce n'est qu'il admet une treizième *kālī* au lieu des douze du Kramastotra.

Le Kramastotra d'Abhinavagupta a été publié par le Dr K. C. Pandey en appendice à la seconde édition de son *Abhinavagupta*[6]; mais j'ai suivi un meilleur manuscrit que possède le Swāmi Lakṣman.

1. Cf. M.M. sk., śl. 44, p. 206, trad., p. 148 sur la *kramamudrā*, śl. 49, p. 155, sur le *mantra*, śl. 51.
2. T.A. IV, p. 202.
3. Id., pp. 190-191.
4. Id., p. 190, trad. ici, pp. 172, 188-189.
5. Id., p. 194.
6. Id., p. 948.

Au préalable il convient de rassembler les quelques renseignements épars relatifs à la lignée des maîtres du système Krama. Le Pañcaśatika retrace cette lignée jusqu'à Niṣkriyānanda et cite le nom de leurs femmes : pour le premier Jñānadīpti, puis viennent Vidyānanda avec pour épouse Raktā, Śaktyānanda avec Mahānandā, Śivānanda avec Samayā[1]. Notons que dans ces diverses appellations des maîtres l'accent porte sur *ānanda*, félicité.

Niṣkriyānanda apparaît dans le commentaire d'Anantaśaktipāda au *sūtra* 3 des Vātūlanāthasūtra[2] ; maître de l'auteur des sūtra, à savoir Vātūlanātha, il avait pour guru Gandhamādana. Anantaśaktipāda précise que Niṣkriyānanda révéla à Vātūlanātha la manière de pénétrer dans la grande vacuité à l'aide de la friction des deux souffles, inspiré et expiré, en guise de tablettes servant à produire le feu, ou souffle vertical *(udāna)*.

Si nous ignorons tout des maîtres antiques nous trouvons par contre dans ce qui reste de la Kramakeli[3] d'Abhinavagupta certains détails sur Śivānanda qui communiqua un nouvel essor au système vers la fin du VIIe siècle. Jayaratha cite ce texte pour montrer que si le Kālīnaya comptait un nombre différent de *kālī* selon les traités, c'est qu'il relevait de maîtres remontant à diverses lignées : le premier, le vénérable Sugṛhīta surnommé Govindarāja, le second, Śrī Bhānuka et le troisième, Eraka, reçurent l'enseignement de ce système originaire du Kaśmīr (Uttarapīṭha) de trois vénérables femmes *(pīṭheśvarī)* : Keyūravatī, appelée aussi Kakāra, Anikā et Kalyāṇikā, elles-mêmes redevables de leur initiation à la grâce de Śivānanda.

1. T.A. XXIX comm. śl. 43.

2. Si ces données sont exactes, Vātūlanātha aurait vécu au début du VIIe siècle ou même avant. Notons que ce texte en marge des écoles śivaïtes Trika n'est jamais mentionné par elles ; le glossateur surtout s'écarte de l'orthodoxie. Il baigne néanmoins dans l'atmosphère du Mahārtha et du Yoginīmelāpa qu'il mentionne expressément. Il s'apparentait probablement aussi au Kula fondé par Ucchuṣma nommé à la fin de sa glose aux *sūtra* de Vātūlanātha. Ucchuṣma, selon le T.A. XXVIII śl. 393 qui cite le 52e *āhnika* du Devyāyāmala, faisait partie des dix premiers maîtres du Kula qui utilisaient viande, vin et union sexuelle. Les Vātūlanāthasūtra présentent de nombreux points communs avec le système Krama, en particulier avec la M.M. : ainsi l'importance accordée au vide, des expressions telle *svarūparūpa* (Śivānanda ici, p. 104) pour désigner la quintessence, les douze courants, l'épanouissement des grands rayons... Le plan même que suit Vātūlanātha évoque celui du Kramastotra d'Abhinavagupta : d'abord la saisie immédiate de la Réalité grâce à l'imprévisible illumination *(mahāsāhasā)* et son déversement instantané sur les états de veille et de sommeil ; puis, au cours des onze derniers *sūtra*, la voie progressive lors de l'épanouissement des grands rayons, les douze organes qui s'écoulent chacun par cinq courants, élan créateur, permanence, mastication, engloutissement et repos final, qui rappellent les douze *kālī* ainsi que les cinq activités. Ici p. 87.

3. Nous traduisons l'extrait des pp. 191-193. Cf. encore M.M. sk., pp. 104-106, 127, 156, 178-9, 190-2, trad. pp. 155, 170, 184 n[2], 208, 211, 215. Com. aux śl. 48, 59, 68.

Dès que Govindarāja fut en possession de la doctrine, il se demanda ce qui lui restait à faire. Et complètement absorbé en cette doctrine, aussi longtemps qu'il vécut, il ne tenta rien d'autre que d'enseigner la suprême Connaissance *(vijñāna)* à ceux qui en étaient dignes. Au moment de quitter son corps il la transmit au plus important de ses disciples, Somānanda, *paramaguru*[1] d'Abhinavagupta. Le second fit de même. Sa lignée ininterrompue comprit de nombreux maîtres dont Ujjaṭa et Udbhaṭṭa[2]. « Si j'ai pu donner le présent enseignement sur le système Krama, c'est, dit Abhinavagupta, à leur grâce que je le dois. » Quant à Eraka, au lieu d'initier des disciples comme les deux premiers, il s'efforça d'acquérir des pouvoirs surnaturels; mais plus tard il s'en repentit : « A quoi bon les jouissances, se dit-il, j'ai commis une grande faute; pourquoi n'ai-je pas agi comme mes compagnons *brahmacārin* qui durant leur vie s'adonnèrent uniquement à sauver les personnes recourant à eux ». D'où ces vers qu'il écrivit : « même à l'étape de l'éternel Śiva, la grande et terrible Kālī s'élance en son rôle destructeur, fronçant les sourcils de façon effroyable et furieuse. Mais si, l'ayant reconnue, on accède à la suprême Existence — la Déesse qui pressure le temps[3] — qu'on s'y établisse de vive force. Maintenant que cet enseignement mystique a pénétré mon cœur, j'en favoriserai les ignorants en l'exposant dans un hymne ».

Lakṣmaṇagupta, maître éminent d'Abhinavagupta en tous les systèmes śivaïtes, entre autres le Trika et la Pratyabhijñā, lui enseigna également le système Krama. Quant au Kālīnaya[4], Abhinavagupta eut pour maître Bhūtirāja qui lui transmit aussi la *brahmavidyā*, science qui mène au *brahman* à l'instant de la mort[5].

Dans la suite de son commentaire[6] Jayaratha mentionne d'autres anciens maîtres du Kālīnaya tels Hrasvanātha, Bhojarāja et Somarāja à la lignée desquels il appartenait. Il livre quelques détails sur le premier lors d'une discussion à propos du nombre

1. Le maître du maître.

2. Est-ce à ce dernier que fait allusion Abhinavagupta à la fin du T.A. XXXVII śl. 62, p. 415 ?

3. *Kālasaṃkarṣiṇī*, ici p. 89. Voici ces deux vers :
śrīmat sadāśivapade 'pi mahograkālī bhīmotkaṭabhrukuṭir eṣyati bhaṅgabhūmiḥ |
ityākalayya paramāṃ sthitim etya kālasaṃkarṣiṇīṃ bhagavatīṃ haṭhato 'dhitiṣṭhet ||
comm. p. 193.

4. T.A. IV pp. 193-194. Bhūtirāja était tenu en haute estime par Abhinavagupta qui le cite dans son Tantrasāra, p. 30, à l'occasion des sens de *kalana*, ici p. 88. Cf. T.A. XXXVII, 60-61.

5. T.A. tome XII, p. 196.

6. Au T.A. IV, pp. 195-198.

des disciples de Śrī Keyūravatī, cette grande mystique que chante un beau verset[1]. Outre ses trois disciples, Govinda, Bhānuka et Eraka, elle en eut, dit-il, un quatrième Naverakanātha, et aussi Hrasvanātha[2]. Ce dernier eut plusieurs disciples dont Bhojarāja, le sixième, fut le *paramaguru* de Somarāja puisqu'il écrivit un ouvrage relatif à la lignée, glorifiant dans une strophe, avec Vāmanabhānu, son propre *guru*, Bhojarāja[3]. D'après une stance, seize générations de maîtres et de disciples s'étendaient entre Keyūravatī et Cakrabhānu[4].

Jayaratha signale ensuite qu'il reçut de son maître l'enseignement ininterrompu du Krama remontant jusqu'à Govindarāja[5]. Puis il discute du nombre des *kālī* vénérées dans l'indicible roue des énergies *(anākhyacakra)*. Sa glose contient plusieurs versets du Śrīkālikāstotra[6] de Śivānandanātha, qualifié de sauveur '*avatārakanātha*', lui le *paramaguru*[7] de Govinda et d'autres maîtres. Et incidemment, à l'occasion d'un extrait célèbre d'un *āgama* perdu où les énergies secrètes prennent l'aspect de déesses. Jayaratha précise que Śivānanda reçut à l'origine la bénédiction de ces déesses en Assam (Kāmarūpa) et cite alors la strophe 16 du Śrīkālikāstotra.

1. Consacré aussi à Naveraka, p. 196. Nous ne le traduisons pas car il n'apporte rien de nouveau.

2. Selon une stance. Hrasvanātha avait commenté le Kramastotra d'après Jayaratha (p. 202) ; deux des *kālī* sont mentionnées par lui.

3. T.A. IV, p. 197.

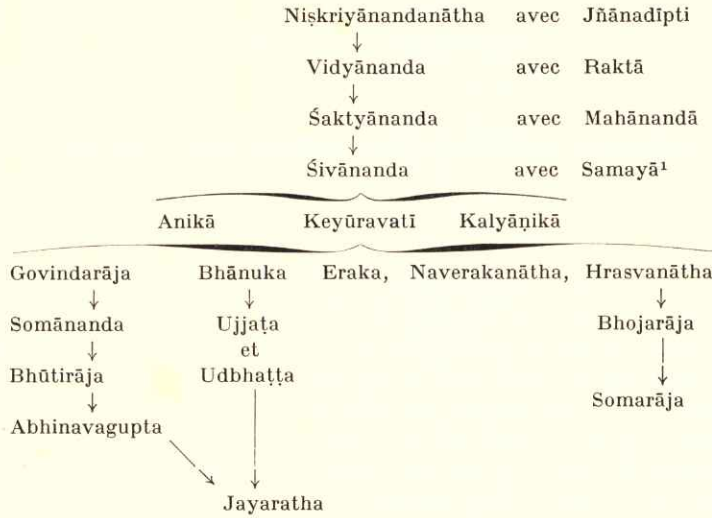
4. Id., stance citée p. 195.

5. Id., p. 197.

6. Les strophes 5, 6, 8-10 et 16 que nous donnons et traduisons pour la première fois dans leur contexte complet, ici p. 103-109.

7. T.A. IV, p. 201 comm. aux śloka 172-173. En signe de profond respect on le nomme encore *Śrīvijñānanetrapada*.

Généalogie des maîtres de l'école Krama



1. *Niṣkriyānandanāthaśca jñānadīptyā sahaikātaḥ* |
vidyānandaś ca raktā ca dvitīyaṃ kathitaṃ tava ||
śaktyānando mahānandā tṛtīyaṃ siddhapūjitam |
Śivānandas tathā jñeyā samayā tac caturthakam || p. 31, T.A. XXIX, comm. au śl. 42 et T.A. XXXVII, śl. 60-62.

CHAPITRE PREMIER

THÈMES ESSENTIELS DU SYSTÈME KRAMA

Dès les premiers mots de son Śrīkālikāstotra, hymne à la louange des énergies dénommées *kālī*, Śivānandanātha pose la non-dualité absolue[1], la Conscience totale qui embrasse forme et sans forme, être et non-être *(sadasad)*, bien et mal, et hors de laquelle il n'y a rien, tout son système étant résumé par l'expression *niruttarasahaja* (śl. 3), spontanéité du sans-égal ou du sans réplique, selon les divers sens du terme : l'Unique qui est le Tout, la Conscience incomparable qui seule existe (verset 1-2); unique et prenant l'aspect du multiple, on la qualifie de sans-second *(advaya)* du fait qu'elle exclut l'autre, d'incomparable *(asama)*, de splendeur suprême *(dhāman)* (verset 7). Elle est la divinité dite *niruttara*, terme composé de *nir*, privatif et *uttara* le plus haut de deux, d'où ' ce qui n'est pas le plus haut de deux ', ceci non pas dans le sens d'inférieur à deux mais parce que la divinité étant seule et unique, elle n'a rien à transcender. *Anuttara* désigne ainsi l'ineffable domaine « où inférieur et supérieur n'ont plus cours »[2].

Et pour plus de sûreté, de peur qu'on se méprenne malgré les éclaircissements, Śivānanda précise à la stance 18 ' *niruttaratara* ', elle surpasse l'insurpassé, elle est donc par-delà ce qui n'a pas de supérieur, cette expression niant ainsi sa transcendance par rapport à quoi que ce soit; en effet elle contient tout, sans aucune dualité de contenant à contenu, sans aucune différenciation d'intérieur-extérieur, car ' autre ' qu'elle, c'est elle encore et

1. Comme la plupart des grands mystiques de quelque tradition qu'ils relèvent. Au sujet de la nature propre de Dieu Maître Eckhart précise : « Il est l'Un absolu, sans aucun mélange fortuit de différenciation, même en pensée, car tout ce qui est en Lui est Dieu même. » F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts.* Vol. 2 : *Meister Eckhart,* 1857. Traité ' de la consolation divine ', p. 443.

2. P.T. v., p. 24.

toujours. Nous verrons que la Conscience est tout : louange, loué et laudateur.

Kṣemarāja, s'élevant contre la théorie qui soutient l'irréalité du monde manifesté, dit expressément que le Seigneur se révèle en tant qu'*anuttara* du Trika sous forme de la triple énergie supérieure, intermédiaire et inférieure en manifestant simultanément la différenciation propre à la veille, au rêve, et aussi sa propre indifférenciation à l'intérieur même de ces états variés[1]. Son maître, Abhinavagupta, écrivit l'Anuttarāṣṭikā[2], huit stances en l'honneur de l'absolu où se trouve condensée sa doctrine de la non-dualité; l'*anuttara* y prend le sens de Réalité unique, indicible Conscience de Bhairava qui existe à jamais et se répand de façon spontanée en toute liberté. Il compare l'apparition de la Lumière consciente au dépôt d'un fardeau et y voit « l'acquisition d'un trésor oublié : le royaume de l'universelle absence de dualité »[3].

Un autre mot parallèle à *anuttara* insiste sur l'aspect de sans-second, *ekavīra*, unique et qui ne tolère pas de second, sans analogue ni opposé, il est le seul. Rien ne lui est semblable, extérieur, indépendant, ni même subordonné. Unicité propre à la Conscience absolue, le Tout, c'est Paramaśiva doué de ses énergies entièrement déployées.

Un tel non-dualisme se montre aussi large qu'intransigeant puisqu'il n'y a rien d'autre que l'Un[4]. Dès lors la dualité est sapée à la base, et pourtant l'*advaya* ainsi entendu n'est pas exclusif à la manière de celui de Śaṅkara qui considère liens et devenir comme une pure illusion. Abhinavagupta par contre ne rejette rien hors de l'absolu, pas même les liens[5], l'illusion n'étant qu'une forme de l'énergie créatrice.

L'école Krama part de l'expérience mystique intégrale, expérience d'ordre pratique sans rien de théorique, sans théologie ni morale, et construit autour d'elle un système axé sur l'Énergie-Conscience. Bien que rares soient les documents, et éparses les données qui nous sont parvenues, j'essaierai d'en articuler brièvement les éléments.

Et d'abord l'essentiel du système comme je viens de le montrer réside dans l'unicité de la Conscience, énergie totale. Śiva et la divine énergie ne se tiennent-ils pas toujours enlacés ? Ce qui

1. *Jagarādivibhedaṃ ca prakāśayati tatraiva ca svābhedam.* Spandanirṇaya, kārikā 3, p. 14.

2. Cf. ma traduction dans *Hymnes de Abhinavagupta*, I.C.I. 1970, pp. 56-58.

3. Id. strophe 4.

4. En fait c'est encore trop de le dire, car c'est lui attribuer un prédicat.

5. Cf. le Coran : « N'insultez pas au siècle, car il est Allaḥ ».

signifie que notre propre énergie ne peut ni ne doit jamais se séparer de Śiva — pure conscience indifférenciée — et qu'immergée en lui, elle ne doit se dépenser qu'en lui seul.

La Réalité ultime étant essentiellement conscience, peu importe que le Trika et la Pratyabhijñā l'appellent Paramaśiva en qui Śiva et son énergie ne font qu'un, ou que le Krama la nomme Kālasaṃkarṣiṇī, Kālī, selon leur désir de mettre en valeur Śiva ou son énergie. Mais en fait il n'y a pas suprématie de Śiva par rapport à l'énergie ou inversement, puisque Śiva et l'énergie sont inséparables. C'est sur la voie seulement que l'énergie joue souvent le rôle principal; mais à l'arrivée il n'y a que plénitude de la divinité totale, l'indicible Splendeur.

Un autre point que souligne Śivānanda concerne une très ancienne notion de l'Inde, *mahākāla* le grand temps destructeur devenu l'un des noms de Śiva. Selon le Śrīkālikāstotra, Śiva-mahākāla désigne l'essence du temps[1] que la déesse Conscience fractionne en douze kālī puis qu'elle fait briller en elle-même. Par sa volonté le temps indivis, Mahākāla ou l'effroyable Bhairava, engendre le monde entier mais abolit également la différenciation qu'il a émise quand la grande *kālī* qui dessèche le temps omni-dévorant le châtie d'une terrible manière (śl. 4 et 5).

Ainsi le temps se montre en sa parfaite ambivalence puisque, indivis par essence, il revêt l'aspect d'une succession asservissante, source d'un devenir fluctuant et douloureux. Mais si dans son œuvre destructrice et fatale il mine la vie humaine d'instant en instant, c'est à même l'instant aussi que l'on retrouve son essence primordiale[2]. Les cycles des douze *kālī* servent précisément à ressaisir le temps en sa réalité, l'éternel et immuable Śiva.

A cette fin, et contrairement au Trika qui explique toujours l'inférieur par le supérieur, le Krama qui insiste davantage sur la pratique suit une marche ascendante, c'est-à-dire va de l'énergie telle qu'elle se présente à nous, fragmentée dans l'espace et dans le temps, jusqu'à l'énergie transfigurée. Alors le temps maudit, hideux, sans changer de nom, va recouvrer son essence de *mahākāla*, Temps suprême, indivis, ou celle de *kālī* énergie divine qui engendre le temps mais qui également le pressure pour en extraire la moelle quand elle revêt la forme de *kālasaṃkarṣiṇī*[3].

Śiva apparaît donc comme le danseur qui par les mouvements de son énergie ordonne les rythmes temporels et dispose les

1. Voir śl. 5-9, 13 et trad., p. 104. Cf. l'énergie qui engloutit *mahākāla*, et dite de ce fait *mahākālakālī*, ici p. 184.

2. Voir ici les pages consacrées à ce sujet, 149-599.

3. Cf. ici p. 95.

directions spatiales. Cette même énergie, qui ne fait qu'un avec lui, va permettre à l'homme attentif à ses rythmes de se fondre en Śiva-*mahākāla*[1] et de parvenir enfin à l'ultime *Kālī*.

Puisque le système Mahārtha-Krama nous propose comme but la conquête de nos énergies prisonnières du temps, on comprend le rôle primordial qu'il attribue à la succession temporelle *(krama)*. Lorsqu'on la connaît bien, on peut la surmonter grâce au geste mystique qui appose au devenir le sceau de l'immuable, cette *kramamudrā* auquel le système doit son nom.

Les moyens pour atteindre ce but se ramènent à deux : intensifier et magnifier l'énergie, en particulier à l'aide de l'union sexuelle[2], et s'exercer à une discrimination subtile associée à une analyse du discontinu afin d'éliminer notre conception de la durée et de prendre conscience que le vide nous est, à chaque instant, offert. Il suffit donc de transcender l'alternative *(vikalpa)* ou l'hésitation entre saisir et repousser qui use nos forces et engendre l'impression de durer en nous rivant au devenir[3]. La purification des *vikalpa*[4] qui facilite la convergence des forces bannit la confusion et le trouble *(moha)* au profit d'une évidence totale et définitive.

Un tel exercice relève donc de la voie de la connaissance[5] qui implique une grande vigilance en vue du déploiement de l'énergie intensifiée et purifiée. Et cette vigilance tend au vide car les *kālī* se présentent souvent sous forme d'énergies vacuitantes qui s'opposent aux habitudes invétérées du moi. Ceci nous conduit à une étude des puissances négatrices illustrées par le feu de la Conscience[6] qui consume le multiple et livre accès à l'absolu

1. Sur l'énergie du suprême sujet conscient appelé *mahākāla*, ici pp. 183-185.

2. Nous n'aborderons pas ce thème dans la présente étude, car on sait trop peu de choses sur ces pratiques dans le système Krama à part leur mention dans la Mahārthamañjarī (voir pp. 54-57) et le Mahānayaprakāśa. Nous en réservons l'examen détaillé pour un ouvrage sur la *kuṇḍalinī* et sur l'école Kula où elles trouvent leur véritable signification.

3. Cf. *Hymnes de Abhinavagupta*, pp. 61-63.

4. Le *vikalpa* et la dualité, ici, Introd. au Kramastotra, p. 110 et I.P.v. I.6.3.

5. *Śāktopāya*. De crainte de redites je ne m'étendrai pas ici sur les trois voies décrites abondamment par le Trika ; chacun de mes livres en traite, M.M., p. 42 sqq., V.B., pp. 23-65, P.S., pp. 41 sqq. *Hymnes de Abhinavagupta*, pp. 11 à 23. De plus je consacre aux voies et à leurs initiations un ouvrage sur les premiers chapitres du Tantrāloka. Qu'il me suffise donc de dire que la voie de l'individu *(āṇavopāya)* menant à la quiétude préconise un effort soutenu à tous les niveaux, corporel, vocal, intellectuel... Abhinavagupta préfère la voie suprême de l'école Kula appelée *śāmbhavopāya* où on se laisse porter par la grâce, un élan du cœur se substituant à tout effort. Śivānanda et le Krama se situent entre ces deux voies, dans celle de l'énergie *(śāktopāya)* et du discernement mystique, récusant elle aussi l'effort au profit d'un mouvement naturel issu du *samādhi*. A ce sujet cf. ici p. 20.

6. « Lorsqu'on verse en oblation dans le feu sacrificiel — ce réceptacle du grand Vide — les éléments, les organes, les objets, y compris la pensée, voici la véritable

quand se creuse le vide interstitiel entre deux modalités conscientes. Nous verrons que certaines des *kālī* sont comparées à des flammes dévorantes, à un immense brasier ou à une flamme apaisée[1]. Ces images sont d'autant plus précieuses que le feu disparaît sans laisser la moindre trace après avoir consumé son combustible, comme les *kālī* dans l'ultime *Kālī*. Entendons ' Vide ' également en un autre sens, car ce que l'on prétend détruire est dépourvu d'existence, ce ne sont que limites artificielles surajoutées à la Conscience et que celle-ci renferme. Qu'elle déferle sur ces limites, les engloutisse, il n'y aura plus que Conscience.

Si l'homme ordinaire se plaît aux limites et à la multiplicité qu'il appréhende, le yogin ne voit, lui, que la Conscience et ses énergies. Illusoires sont les limites mais réelles les énergies divines. Ces énergies sont identiques à la divinité comme les énergies ignées, chaleur, luminosité et autres sont inséparables du feu, ou les rayons solaires du soleil. Nos puissances qui s'étalent en ondes vibrantes, irradiations de l'essence, lorsqu'elles sont toutes réunies et prises en leur indifférenciation originelle, constituent notre liberté. C'est par jeu que la libre énergie de Śiva se diversifie en un univers infiniment varié et pourtant non-différent du support en lequel, simple reflet, il se manifeste[2].

Un autre symbole éminemment dynamique caractérise le système Krama, celui de l'ineffable Roue[3] de la conscience (l'*anākhyacakra*). En elle se trouvent harmonieusement agencées les diverses roues des énergies, entre autres la roue à douze rayons ou douze *kālī*; leur ensemble permet de situer l'expérience humaine en sa totalité et de montrer que l'homme et l'univers ne font qu'un. Ainsi le système des *kālī* a l'avantage de contenir à la fois théorie et pratique, flux et reflux de l'énergie, lien et délivrance, yoga avec ou sans effort, et de décrire les phases mystiques essentielles, de façon précise, chacune d'elles offrant une ouverture vers l'infini.

oblation dans laquelle la conscience fait office de cuiller sacrificielle.» V.B. śl. 149. Abhinavagupta insiste lui aussi sur le feu du Quatrième état, le *nirvikalpasamādhi*, qui correspond au vide interstitiel. T.A. V, 22. Et ici p. 60.

1. Ainsi *rudrakālī, mārtaṇḍakālī, paramārkakālī, kālāgnirudrakālī et mahākālakālī*. Ancien Krama stotra, śl. 7 à 12. Puissance, éclat, chaleur expliquent le privilège accordé à l'image du feu.

2. Mais qu'on se garde d'imaginer l'objet d'une part et, de l'autre, son reflet dans le miroir. Ici p. 72.

3. Une image originale de la roue cosmique, celle d'une noria, est donnée par Maheśvarānanda dans sa M.M. śl. 26. A la périphérie les godets représentent les mondes variés, les rayons forment les six cheminements du réel, et la corde qui actionne la roue est l'énergie divine qui fait tourbillonner les mondes à la manière d'une toupie que l'on fouette.

Il ne faudrait pourtant pas croire qu'il s'agit de structures solides car dans ce système tout est mouvement; c'est pourquoi de préférence à des roues ou cercles concentriques dont les moyeux seraient fixés sur un même axe médian, mieux vaudrait imaginer une spirale tourbillonnante[1], qui, en un mouvement des plus vibrants, s'élève selon un axe vertical — celui de la *kuṇḍalinī* — ou qui, tournant dans le sens opposé, retombe et ralentit en dessinant des cercles bien définis. Ici deux possibilités s'offrent à l'homme : se cramponner aux cercles et à leurs cloisonnements qui constituent le devenir *(saṃsāra)* et sa fragmentation, ou bien vivre ces cycles en leur totalité vibrante et subtile, celle de la Conscience plénière et indifférenciée — moyeu et circonférence se confondant — et découvrir alors la liberté sans heurt qui met à même de franchir en se jouant cercles et cycles temporels, puis, le Centre atteint, de les abolir. Choisir la première, c'est s'enfermer dans les limites du je façonné; choisir la seconde, saisir la Roue en son infinité, c'est prendre conscience du moi et des choses en leur essence d'énergie et, en tout, limites et liens compris, ne voir que la déesse, puisque rien d'autre qu'elle n'existe.

De ce fait, intelligence, organes sensoriels et cognitifs n'ont pas à disparaître mais à recouvrer leur efficience qu'oblitère la croyance au moi individuel.

Afin de mieux montrer que le moi borné n'ayant pas d'existence propre n'a pas à être éliminé, le Trika et le Krama n'emploient pas deux termes différents comme *jīva* et *ātman* pour désigner l'individu et le Soi de peur que l'on imagine deux substrats distincts, mais, du début à la fin, insistent sur le Je *(aham)*, essence sous-jacente qui s'étend de l'*ahaṃkāra*, je conditionné, au Je purifié *(aham)* puis au Je en sa plénitude *(pūrṇāhantā)*; ou encore le sujet conscient *(pramātṛ)* qui apparaît d'abord limité *(mita)*, ensuite suprême *(para)*. Ainsi, pour laisser subsister le Je absolu, et lui seul, qu'on se borne à se délivrer de la croyance aux limites qui le cernent et à l'attachement qu'elles suscitent.

Chacun de nous est donc le Centre qu'il suffit de connaître pour tout connaître[2], car il y a identité foncière entre le Je, Śiva et l'énergie consciente. Immensifier le moi, briser ses limites et non l'abolir, tel est l'apport du Tantrisme. Si je me reconnais comme le Seigneur de sorte que ses énergies très réelles me tiennent lieu d'énergies, si je vois que mon existence est son existence,

1. A ce sujet, ici p. 55 et M.M., p. 52. En réalité roues et spirale se confondent quand à la fin, avec l'habitude de passer d'un cercle à l'autre, on enchaîne le tout comme dans une spirale.

2. « Tu n'étais pas autre que Lui mais tu ne savais pas que tu étais Lui. » Le Coran.

que le Soi divin ne diffère nullement de mon propre Soi, alors je me trouve vraiment à l'abri de la dualité.

Désormais pour celui qui échappe à ses limites, en quoi consistent omniscience, omniprésence et toute-puissance effectivement possédées ? Non point à contrecarrer les lois naturelles mais à accorder aux autres la faveur suprême : paix et béatitude, à tout savoir de ceux qu'il conduit par sa grâce et selon le plus court des chemins avec les moyens les mieux adaptés; et son efficience est de mener à terme la seule chose qu'il puisse encore désirer, le retour vers Śiva de tous ceux qui y aspirent ardemment.

Je et spontanéité *(sahaja)*.

L'originalité de Śivānanda et du système qu'il inaugure se rattache au spontané et à l'inné. Sous le nom de *sahaja*, le spontané se répandra dans l'Inde entière, du Moyen Âge jusqu'à nos jours, par l'intermédiaire de certaines écoles de yoga qui lui devront leur renommée[1].

Ce spontané n'a rien de comparable au naturel entendu au sens ordinaire : il répond à une expérience mystique précise qui se révèle à l'issue de la pratique de la *kramamudrā* ou de celle des *kālī* — expérience cosmique du déroulement des énergies sur un fond d'immuable félicité — au moment où l'on prend conscience que rien de nouveau n'a surgi et que jamais l'Inné ne fit défaut[2]. Cette *kramamudrā*[3] est une intégration totale de l'homme et de l'univers. La grandeur de ce système due, comme je le montrerai, à cette expérience, est de prendre comme point de départ la vie quotidienne, de ne rien refuser mais d'affiner et d'exalter les données dynamiques, puis de les diviniser.

En vue d'une telle intégration et pour jouir du spontané en pleine énergie et à l'intérieur même d'un devenir libéré de crainte, de doute, et échappant à la détermination du *saṃsāra*, nos facultés sensibles et intellectuelles doivent être purifiées graduellement. Cette préparation qui précède l'illumination consiste en un bon

1. Śivānandanātha semble être un des premiers mystiques de l'Inde à insister sur *sahaja*. Gorakṣanātha lui est postérieur puisqu'il cite maints extraits d'Abhinavagupta dans son Amaraughaśāsana. K. S. Bombay, 1918.

2. Le ' toujours-déjà-là ' de M. Heidegger et pour Maître Eckhart l'innéité *(einberekeit)* qu'il ajoute à l'unité *(einikeit)*, par-delà forme et spiritualité : « Tu dois aimer Dieu non spirituellement... car tant que ton âme est spirituelle, elle a des représentations *(bilde)*, tant qu'elle a des représentations, elle n'a pas l'unité, ni l'innéité, tant qu'elle n'a pas l'innéité, tu n'aimes pas Dieu vraiment car l'amour vrai repose dans l'innéité. » Pfeiffer, *op. cit.* Sermon XCIX, p. 320. Et ailleurs : « J'ai dit et je dis encore que j'ai maintenant tout ce que je dois avoir éternellement. » F. Jostes, *Meister Eckhart und seine Jünger*. Fribourg, 1895, nº 82.

3. Cf. M.M., pp. 63-65.

usage de l'énergie grâce à une fine discrimination; puis les notions purifiées, l'empire du temps amenuisé, le miracle a lieu : l'homme franchit d'un bond les limites et, libéré de la succession, s'éveille à la véritable Vie. Mais pour que règne la spontanéité, il lui reste à répandre le flot de l'illumination à tous les niveaux de son être, ce à quoi tendent les pratiques *kramamudrā* et *kramakālī*, visant à un parfait équilibre. Celles-ci achevées, il éprouvera le successif dans le non-successif et le non-successif dans le successif selon la formule des maîtres du Trika. Une très fine discrimination s'avère ici encore indispensable puisqu'il faut discerner dans tous les domaines deux processus en apparence semblables, l'un propre à l'homme ordinaire, l'autre à l'homme libre, avec pour intermédiaire, la purification qui mène à l'éveil de Soi.

Ainsi sur le plan du désir, de l'intention et de l'affectivité, l'homme rivé au devenir, en proie à l'indécision alterne sans répit entre les deux pôles de l'attirance et de la répulsion, d'où l'arbitraire *(kṛtrima)* de ses désirs associés au déterminisme de la fructification des actes. Le yogin que rien n'attire ni ne repousse, vit dans l'unité sans gradation du Quatrième état *(turya)* par-delà tout choix, ses *vikalpa* purifiés et devenus très subtils. Quant à l'homme libre et équilibré dont la volonté est divinisée, il jouit d'un libre choix : élan vers l'univers ou retour à l'origine, la spontanéité se substituant au déterminisme de l'être asservi. Il peut savourer les choses de ce monde mais à l'intérieur de la félicité du Soi, d'où une béatitude d'ordre cosmique, très supérieure à la félicité de la pure conscience éprouvée dans le Quatrième état.

On peut distinguer ces mêmes étapes au niveau de l'intelligence : la pensée discursive et ses deux pôles entre lesquels oscille l'homme soumis à leur sortilège, la pensée purifiée où le Je ineffablement conscient de Soi ne pense ni à des objets ni à lui-même comme pensant et dont l'intelligence fuse hors de la vie psychique ordinaire, acquérant la certitude au-delà des dilemmes auxquels elle se complaisait jadis, enfin la pensée divinisée, rendue à sa nature intuitive, se jouant des notions, en sorte que les *vikalpa*, toute nocivité perdue, déferlent sur le fond indifférencié *(nirvikalpa)*.

La discrimination subtile qui revêt des formes très variées doit son importance à ce qu'elle met à nu la racine même de l'aberration monstrueuse qui de l'élan spontané ne cesse de forger des structures à double pôle *(vikalpa)*. Cette aberration infinitésimale qui se produit à chaque instant consiste en un déséquilibre, une oscillation : l'élan fléchit, la certitude se perd, le trouble naît. Pour retrouver l'élan initial il faut dissocier les *vikalpa* et, dans ce but, comprendre comment notions et impressions se déterminent les unes les autres et, ce faisant, engendrent la durée.

En dignes héritiers des Bouddhistes Yogācāra[1], les partisans du Krama admettent l'universelle impermanence des choses et des notions mais, contrairement à eux, soutiennent l'immuable nature du Soi. Dans la perspective de l'Acte suprême *(spanda)* et du Je *(aham)*, la temporalité s'évanouit. Dès qu'il y a agent et action, apparaissent processus et devenir. L'erreur qui suscite la durée s'introduit donc avec le lien unissant agent et action. Afin d'annuler le temps linéaire il faut se tenir à l'acte en vivant dans l'instant lorsque l'intérêt s'éveille, car si l'acte dure, devient une habitude, l'ardeur s'émousse et le *vikalpa* surgit. Ou à défaut, il faut retourner à la pure expérience du Je en revenant à l'acte initial dépourvu de la tension qui oppose sujet et objet.

Le yogin qui suit la voie de l'énergie travaille sur les *vikalpa* et tend à les réduire selon une méthode purificatrice *(vikalpa-saṃskriyā)* en vue d'atteindre le *nirvikalpa*. A cela sert la véritable discrimination *(sattarka)* qui analyse nos mouvements internes, et culmine dans de fulgurantes prises de conscience.

Le *vikalpa*, nous l'avons dit, implique scission *(vi)* et se trouve à la source de toute forme de dualité. Il s'alimente à une tendance inconsciente *(saṃskāra)*, nœud ou coagulation qui fait obstacle au flot spontané de l'énergie considérée en sa nature profonde. Les *saṃskāra* étant inconscients on peut y avoir accès par le *vikalpa* : si l'on a été affecté d'une façon particulièrement intense en telle ou telle circonstance, on doit rechercher en soi-même les raisons de la réaction produite et, plus on approfondit, plus *vikalpa* et *saṃskāra* se décantent. Une pareille purification repose justement sur leur caractère instantané[2]. Abhinavagupta montre dans le quatrième chapitre du Tantrāloka[3] de quelle manière un *vikalpa* momentané engendre une tendance, momentanée elle aussi, laquelle détermine une autre tendance et ainsi de suite. Si l'on obéit à la pente naturelle de ses associations d'idées, de nouvelles tendances se font jour et l'on parvient insensiblement à une idée très différente de l'idée initiale. Afin de purifier la pensée il faut se concentrer sur une série d'idées semblables sans que la moindre déviation s'insère entre deux *saṃskāra*.

Lorsque le partisan de la voie de l'énergie cherche à actualiser une formule telle que ‘ cet univers est mon œuvre ’, celle-ci manque au début de clarté, mais elle s'éclaircit s'il demeure vigilant à la charnière de deux pensées, elle devient ensuite intense et enfin

1. Pour plus de détails, cf. ma thèse, *Instant et cause*, soutenue en 1949 et publiée chez Vrin en 1955, pp. 277 sqq. Je développerai ce sujet dans mon prochain ouvrage sur les voies de la délivrance.

2. *Op. cit.*, id. p. 319.

3. Comm. pp. 2-7.

des plus intenses[1] et d'autant plus évidente qu'elle détient à elle seule le champ de la conscience : l'univers lui apparaît alors réellement comme son œuvre, le Je reconnu étant celui qui l'engendre. Abhinavagupta décompose encore chacune des quatre phases en d'autres nuances pour mieux faire comprendre la subtilité du processus ainsi que la manière dont nous pouvons avoir conscience de nos structures articulées[2]; entre chaque phase, dit-il, on peut discerner une autre tendance que perçoit seule une vigilance soutenue : entre le manque de clarté initial et la clarté, il existe une tendance à la clarté etc.

A travers ces nuances infinies, la vigilance s'achève en *sattarka*, juste discrimination ou intuition réalisatrice qui s'effacera à son tour devant le *nirvikalpa*, absence d'option propre à la voie de Śiva.

Malheureusement ce processus de dissolution des tendances est trop subtil pour qu'on puisse le décrire : il a lieu lors d'une véritable absorption *(samāveśa)* et non en dehors d'états mystiques. Il faut donc parcourir la voie de l'énergie pour comprendre la nature d'une semblable lucidité intuitive : d'une part on ne peut penser ces états, la raison discursive n'y ayant pas accès, et d'autre part les nœuds dénoués disparaissant aussitôt, il importe de ne pas les ressusciter en les remémorant; si la pensée de nouveau s'y greffait, à l'instant le *vikalpa* reviendrait, remettant tout en question. A l'issue d'un tel processus le sujet se sent libre et joyeux, car il a atteint une conscience élargie et légère.

Se tenir vigilant à la charnière de toute mutation permet de parvenir non seulement à l'état où l'univers se révèle comme notre propre gloire, mais rend également apte à dissocier *vikalpa* et *saṃskāra* les uns des autres du fait que rien ne dure, que tout est en constant mouvement et jaillit sans cesse à l'existence. Alors la pensée jadis dualisante, désormais lucide et tranchante, « sera la hache qui coupe la racine de l'arbre fourchu de la funeste différenciation »[3].

Un exemple fera mieux saisir la nature exacte du discernement : l'arc de Śiva-Rudra. La flèche ne partira pas si la corde relâchée oscille en un large mouvement[4]. Par contre Rudra tire des flèches dans l'instant, perpétuellement, d'un arc bien bandé, et la flèche

1. *Asphuṭa, sphuṭalābhāvi, prasphuṭa et sphuṭita.* Nous étudierons ces versets en détail à l'occasion de la voie de l'énergie dans notre prochain ouvrage.

2. En vue de les désarticuler.

3. T.A. IV, śl. 13.

4. Celui des alternatives *(vikalpa)*. Cf. Ṛg Veda V. 42.11 sur Rudra et son arc.

frémissante jaillit d'une très pure intention[1], du Centre[2] entre les deux extrémités de l'arc, d'où elle puise l'élan qui la projettera au loin.

On comprend donc l'importance de l'instant, celui de l'efficience d'un acte qui se réalise spontanément : au départ, l'élan, puis la flèche vole, vive comme l'éclair, et à l'arrivée s'enfonce résolument sans vaciller, en un seul point, l'ensemble de ce processus ne faisant qu'un tout vivant où arc, corde, flèche et cible participent à la même vibration, celle du cœur du divin Archer. De façon analogue fuse la prise de conscience de Soi, dans l'instant, en pleine lucidité de cœur et d'esprit.

Cette vibration de l'arc bien tendu est ce qui dissocie les *vikalpa*. Pour que se déroule le libre jeu de l'acte, sont nécessaires à la fois l'énergie d'une vibrante intensité et la flèche acérée de l'acuité discriminatrice.

Ainsi « réalise-t-on son identité à l'énergie divine parfaitement reconnue »[3] et peut-on jouir de façon très précise dans cette voie[4] d'une efficience particulière : il suffit d'absorber sa pensée dans l'énergie du *mantra* et d'appliquer ce *mantra* de manière définie pour obtenir ce que l'on veut, santé, paix...

Tels sont donc les deux effets principaux sur lesquels insiste l'école Krama : d'une part, la discrimination qui permet d'éviter les faux systèmes, leurs voies sans issue, et qui culmine en la reconnaissance du guide accompli doué naturellement de *sattarka*; d'autre part, l'efficience de la pensée purifiée, celle du *mantra* silencieux réduit à de pures vibrations, apte à faire tournoyer la roue des *kālī*.

La voie de l'énergie étant du début à la fin essentiellement mystique n'a que faire des moyens de libération que prônent philosophes et ascètes de l'Inde : membres du yoga, refrènements, disciplines, postures, ce déploiement externe qui n'intéresse que le souffle, le corps, la pensée; ne concernant pas de façon immédiate la Réalité, il ne peut mener à la prise de conscience de cette Réalité. Apparaissent inutiles sinon nuisibles le contrôle de la respiration,

1. *Icchā* qui n'a rien d'une intention propre qui serait associée à la préméditation et à l'effort. C'est l'intention indéterminée, celle du premier regard ou premier mouvement dans la spontanéité du Je indifférencié, en-deçà de toute pensée discursive, alors que les objets perçus ne différant plus les uns des autres sont identiques au Je (I.P.v. vol. II, pp. 265-7).

2. La flèche s'élance uniquement de ce fond massif et sans fond qui ne cesse de s'engloutir en lui-même dans sa béatitude, cet océan d'énergie *(kula)* auquel fait allusion l'hymne aux *kālī*, ici p. 111.

3. I.P.v. vol. II, p. 266, *kārikā* 11 : *Parijñātayeśaśaktyā parijñāta tādātmyasya bhavati.*

4. Celle de l'énergie *(śāktopāya)*.

la rétraction de la pensée, la concentration, la méditation et le *samādhi*[1] lesquels n'ont d'efficacité, et encore toute indirecte, que sur la voie préparatoire de l'activité et de l'effort.

Par contre sur la voie de l'énergie, seuls le discernement et sa mise en œuvre[2] ont un rôle éminent. Quant au culte et à ses pratiques grossières : bains purificateurs, oblations, récitations et autres, ils ne sont d'aucun secours. Pourtant le Krama fait une large place à la vénération intérieure des *kālī* qui n'a rien d'artificiel puisqu'elle s'adresse à nos énergies et qu'elle a lieu en pleine activité quotidienne, n'importe où, n'importe quand, avec pour seule offrande à verser dans le feu de l'ultime Conscience ce qui donne satisfaction à la pensée et repos aux organes. Selon la Ṛjuvimarśinī une telle *pūjā* ' permet de contempler l'objectivité reposant dans la Conscience '[3].

Nous verrons que la pratique des *kālī* tend à l'adoration spontanée appelée Cœur suprême, Acte pur et vibrant *(spanda)*, vague, parce que tout flue sans préparation du corps, ni de l'attention, ni du souffle ni de la parole. Il suffit donc de résider de façon immuable dans la Réalité sans se soucier des restrictions relatives à pureté, impureté et à toutes les autres limitations, celles-ci n'ayant plus cours dès qu'il s'agit de pénétrer dans la Conscience suprême.

Extraordinaire est, selon Abhinavagupta[4], l'homme capable d'une telle adoration :

« L'abeille et non la mouche, dit-il, apprécie au plus haut degré le parfum de la fleur *ketakī*[5], de même est exceptionnel celui qui, incité par la grâce du Seigneur, s'éprend de l'absolue non-dualité de Bhairava. »

1. *Prāṇayama, pratyāhāra, dhāraṇā, dhyāna* et jusqu'au *samādhi* tel qu'il est défini dans les Yogasūtra et que critique Abhinavagupta, T.A. IV, 85-99. Propres à la voie inférieure de l'individu *(āṇavopāya)*, ces pratiques ne doivent pas être adoptées dans la voie de l'énergie *(śāktopāya)*.

2. *Sattarka* et *bhāvanā*.

3. M.M. texte sk., p. 112. Le Soi absolu étant ce qui seul doit être adoré, p. 123.

4. T.A. IV, 276 qui termine par ces mots son chapitre sur la voie de l'énergie.

5. De l'arbre *pandamus odoratissimus*.

CHAPITRE II

LE VIDE

Les systèmes śivaïtes non-dualistes du Kaśmīr ne sont nullement des systèmes du vide, car ils ne font aucune place à l'inexistence, au néant. Leur position est claire : seul existe ce qui se manifeste à la conscience.

Dira-t-on que l'inexistence consiste en l'absence d'un objet que l'on s'attendait à voir résider en un lieu particulier ? A cela Abhinavagupta répond que l'objet absent est encore un objet que l'on se représente. La suprême Réalité de l'objet à connaître est Śiva, Lumière consciente *(prakāśa)*, et ce qui ne se manifeste pas à la conscience *(aprakāśa)* n'existe pas; en effet, même s'il s'agit d'un objet absent, un fondement à l'existence subsiste, à savoir un cri d'étonnement *(camatkāra)* : tiens, il n'est pas là! On ne peut donc soutenir une absence complète de connaissance à son sujet[1]. En d'autres termes, l'absence ne cesse pas d'être une présence imaginée ou pensée.

Abhinavagupta n'accueille pas volontiers le vide et se refuse à accorder quelque valeur aux pratiques qui s'y rapportent. Ainsi des quatre approches traditionnelles visant à la purification intégrale de la personne, il ne s'intéresse qu'aux trois premières : 1. la pratique qui, durant la veille, concerne les organes sensoriels *(karaṇa)* en vue de purifier le corps, 2. l'apaisement du souffle et son ascension *(uccāra)* qui se produit jusque dans le sommeil profond, et 3. le recueillement *(dhyāna)* où la pensée intuitive s'approfondit lors d'expériences mystiques que l'on assimile au rêve[2]. Quant à la quatrième démarche, celle du vide, il la repousse parce que, dit-il, si l'on peut agir sur le corps, le souffle et la pensée,

1. T.A. I, śl. 52-53.

2. Parce que propres au cercle du *pramāṇa*, pure connaissance, bien que supérieures au rêve. Ici p. 73. Sur ces quatre approches, T.A. V, śl. 6 et 16.

tous susceptibles de s'imprégner de conscience, il n'en va pas de même pour le vide inconscient dans lequel volonté et connaissance lucide ne s'exercent pas.

Le Krama-Mahārtha qui se plaît à la dialectique du plein et du vide, semble avoir une position plus nuancée; il s'intéresse surtout au vide dynamique sous l'aspect des *kālī* dans leur rôle de puissances négatrices qui font échec aux structures psychiques et aux dispositions latentes. Néanmoins il n'envisage jamais le vide comme une fin en soi mais comme un moyen permettant au tumulte intérieur de s'apaiser et à l'acte spontané de s'épanouir[1]. Sous l'influence du Bouddhisme Mahāyāna le vide apparaît aussi dans le Krama en rapport avec le discontinu et l'instantané : à chaque moment un vide se creuse sous nos pas, brisant notre durée, d'où la possibilité de jaillissements nouveaux, ou plutôt de mise à nu de l'immuable Réalité.

Dans tous les cas il s'agit d'un même vide considéré sous des angles divers; ceci deviendra évident dès que nous aurons dégagé dans ses implications métaphysiques et mystiques la distinction majeure qui va se retrouver constante par la suite. La Conscience — la Réalité même — est plénitude indifférenciée. Elle détermine un vide suprême — nous le verrons en détail plus loin — dans lequel l'univers pourra se manifester en son infinie variété. En ce vide l'univers apparaît comme un réseau sans consistance, discontinu : considéré comme tel, on a le vide proprement dit *(śūnya)* qui se présente à nous à tout instant. Par contre, saisi en sa substance comme la Conscience absolue, ce même univers n'est autre que la plénitude indifférenciée; d'où le qualificatif d'ineffable *(anākhya)*.

Sous ce double aspect le vide se trouve également sur la voie de l'être qui vit dans le réseau serré du monde objectif mais qui pourtant cherche à le percer pour atteindre la plénitude : il peut accéder soit au vide superficiel et passif, généralement stérile, qui laisse à découvert les zones obscures de l'inconscient propres aux tendances appelées *saṃskāra*[2], soit à l'indicible *(anākhya)* grâce au vide interstitiel ou voie médiane entre deux extrêmes où la Conscience innée se dévoile à lui. Ainsi se succèdent des cascades de vides et d'*anākhya* selon les encombrements qui demeurent encore — quant au vide — et selon la plus ou moins grande lucidité de la conscience — quant à l'indicible état.

1. A ce sujet cf. mon article *Le vide, le rien, l'abîme*, in Hermès, n° 6, *Le Vide*, expérience spirituelle en Occident et en Orient, 1969, pp. 15-62.

2. Cf. ici p. 32.

Vide par-delà tout vide et l'indicible

La conception relative à Śiva-sans-relation *(anāśritaśiva)* et au vide originel, à l'orée de la manifestation universelle, reste obscure tant les textes sont succincts. Abhinavagupta lui consacre plusieurs versets; son disciple, Kṣemarāja n'y fait qu'une allusion mais de toute importance; l'image dont il se sert mérite d'être reprise et expliquée, car si l'on ne comprend pas en quoi consiste le vide, l'expérience des *kālī* restera lettre morte.

« Désirant manifester sous forme de l'éternel Śiva et autres catégories[1] l'univers entier qui repose en lui comme lui étant identique, Paramaśiva fulgure d'abord en tant que Lumière consciente sous l'aspect de Vide par-delà tout vide *(śūnyātiśūnya)* ayant pour synonyme *śiva*-sans-relation ; on le nomme tel parce qu'il n'a pas l'expérience de l'unicité de la Conscience absolue (dans laquelle Conscience et univers sont identiques). Puis il se déploie en révélant les mondes, les catégories ainsi que les sujets qui en jouissent, ceux-ci n'étant que la cristallisation de l'essence consciente »[2].

Voici ce que Kṣemarāja veut dire : Paramaśiva est la plénitude indivise et l'intériorité absolue contenant en elle-même Conscience et puissance, Soi et univers, la Lumière *(prakāśa)* non différenciée de son acte vibrant et libre *(vimarśa)*. Comment alors le monde surgira-t-il de cette plénitude et de cette parfaite unité ? A cela Kṣemarāja fait une double réponse, l'une plus philosophique relativement à Śiva-sans-associé, l'autre plus imagée quant au Vide ultime : d'une part le suprême Śiva se manifeste d'abord comme l'Unique, pure Lumière *(prakāśa)* qui nie tout ce qui n'est pas l'Un, à savoir l'autre, et bien qu'il n'y ait nul autre que Śiva, nier l'autre n'est-ce pas déjà l'évoquer, lui prêter l'existence ? D'où la nature ambiguë d'*anāśritaśiva* à la charnière de l'un et du multiple; en soi pure unité sans aucune relation, sans aucune pluralité, il peut être considéré comme le réceptacle des apparences multiples. D'autre part, le suprême Śiva, le Tout, sans rien d'extérieur à lui doit faire en quelque sorte le vide en lui-même s'il veut manifester comme différencié un monde encore identique à lui sous forme unique de Conscience et de félicité. Il se retire

1. Principes d'émanation au nombre de 36. A ce sujet voir *Paramārthasāra d'Abhinavagupta*, notre traduction et introduction, pp. 27-37, śl. 14 à 23. Pandey, *op. cit.*, ch. III, p. 353.

2. *Paramaśivaḥ... pūrvaṃ cidaikyākhyātimayānāśritaśiva paryāya śūnyātiśūnyātmatayā prakāśābhedena prakāśamānatayā sphurati.* P. H. Com. au *sūtra* 4. A ce sujet P.T.v., p. 26 et T.A. VI, 43.

donc en soi, se condense ou se retrécit *(āśyanatā)* pour faire place à l'univers idéal. Il suscite ainsi le vide dans la portion dont il s'est retiré[1], celle-ci prenant ensuite forme d'univers objectif.

C'est l'énergie obscurcissante[2] qui divise l'essence plénière en énergies subjectives et objectives, bien qu'à ce premier stade la pure intériorité ou prise de conscience du Je *(ahaṃvimarśa)* voile et recouvre l'extériorité ou prise de conscience de *idaṃ*, ' ceci ', source de l'objectivité. Puisque Śiva se révèle sous l'unique aspect de sujet distinct d'un objet encore universel et indéterminé auquel il refuse de servir de fondement, on le nomme *anāśritaśiva*, *śiva*-sans-relation ni attache; mais quoique vide de modalités, de contenu objectif et d'impuretés, il n'est aucunement privé de la parfaite conscience de Soi[3]. Il est donc à l'origine de la manifestation et son médium, même si d'abord il s'y refuse de peur qu'une déficience n'entache son essence immaculée, tel l'artiste qui, après avoir imaginé une œuvre, s'en détournerait. Dieu en soi et pour soi, retranché dans la conscience de son intériorité *(ahantā)* il ne faut pas le considérer comme l'être suprême; Paramaśiva le dépasse infiniment car il ne nie rien, ne refuse rien, étant l'absolue Intériorité *(pūrṇāhantā)* par-delà intérieur et extérieur bien qu'il les contienne tous deux. Néanmoins Paramaśiva fulgure dans le Vide, selon l'expression de Kṣemarāja, en limitant sa pure essence, car sans ce retrait à forme de vide ou d'isolement, il n'y aurait pas de manifestation ultérieure et l'univers ne se dégagerait pas comme un possible. On nomme ce vide antérieur à la manifestation cosmique ' *śūnyātiśūnya* ', Vide par-delà tout vide.

Abhinavagupta, au chapitre VI du Tantrāloka consacré au souffle vital se déployant dans le temps, identifie tout d'abord l'énergie vitale à la suprême énergie de Śiva connue sous le nom de *kālī* (stance 7). Puis il montre le temps fait de succession et d'absence de succession reposant au sein de la Conscience. Et celle-ci, la *kālī* ou énergie du temps, manifeste ces deux aspects à l'extérieur; après les avoir révélés, elle apparaît comme fonction de Vie. Elle se détourne ensuite de l'objet universel *(meya)*, et,

1. La Kabbale se sert d'une image analogue quand elle mentionne le retour de l'univers au néant au moment où l'absolu regagne sur cet univers la portion d'espace dont il s'était retiré pour lui permettre de se manifester. Zohar I, fol. 20. Il ne faut y voir qu'une approximation inexacte puisque la Conscience ultime ne comporte aucun espace et donc nul retrécissement. Ce Vide par-delà tout vide se rattache à la doctrine que rien d'autre que la Conscience n'existe.

2. *Tirodhānaśakti*. Cf. Maître Eckhart : la nature divine est la grande diviseuse. Jostes, *op. cit.*, n° 10.

3. Selon le commentaire de Jayaratha, T.A. VI, śl. 7.

bien qu'elle soit en réalité absolue pure lumière consciente, par sa propre liberté elle brille comme séparée de lui sous forme de vide[1]. On appelle donc cet aspect de la Conscience '*śūnya*', vide de toutes choses. Certains *yogin* dont la prise de conscience s'effectue selon le processus de négation : 'ce n'est ni ceci ni cela' *(neti neti)* le considèrent comme l'état suprême (8-10). D'après la glose ils suivent la voie du milieu[2] entre deux modalités du devenir et c'est là précisément le vide ultime[3] identique au *nirvāṇa*. Un tel yogin conscient du vide dans lequel il repose apaisé a perdu la conscience des choses et croit tout transcender, et le *nirvāṇa* — l'extinction — qu'il atteint est aussi inexprimable que le sombre chemin du feu qui y mène[4].

A cette première phase de la descente du suprême Sujet conscient — celle du vide correspondant à *śiva*-sans-relation et à une immobilité où rien ne se produit — succède la seconde phase, ce premier mouvement de la manifestation qui commence avec la Vie lorsque la Conscience revêt l'aspect de l'énergie du souffle qui est vibration originelle *(spanda)*.

Au verset 11 Abhinavagupta décrit ce mouvement de la façon suivante : le Sujet conscient du vide[5] se précipite vers le champ objectif qu'il a différencié de son propre Soi afin de l'assimiler. Quand il s'ébranle et se dirige vers lui, c'est le suprême Sujet doué d'énergie créatrice *(prāṇanāśakti)*. D'après Bhaṭṭaraka Kallaṭa : « La Conscience ultime commence par évoluer sous forme de Vie » (12)... Cette énergie créatrice propre au souffle indifférencié *(prāṇanā)* devient zèle[6] intime, violent désir et on la nomme vibration, fulguration, repos, vie, cœur, intuition[7] (12-13).

Puis prend origine la troisième phase ou second mouvement interne lorsque l'énergie du souffle devient fonction vitale[8] sous forme de cinq souffles qui remplissent le corps de vie et l'animent (14).

Grâce à ces différents extraits on peut distinguer à l'orée de la manifestation deux tendances opposées en *śiva*-sans-relation, d'où son ambivalence : s'il tend à s'élever vers la plus haute des

1. *Nabhas* glosé par vacuité *(śūnyatā)*.
2. *Madhyamapada*, centre ou vide interstitiel. Cf. M.M., pp. 77, 104.
3. *Śūnyātiśūnya*.
4. Chemin de ténèbres, est-ce l'épaisse fumée qui se dégage du feu ? Cet état que Bouddhistes et Vedāntin estiment suprême ne l'est pas pour les partisans du Trika en raison de sa passivité et du manque de liberté qu'il implique. Il constitue au contraire un obstacle sérieux si l'on s'y attache. Comm. au T.A. p. 8.
5. *Khātmā* ou *śūnyapramātṛ*.
6. *Udyoga*, = *parispanda*.
7. *Pratibhā*.
8. *Prāṇavṛtti*.

catégories[1], il a conscience de possibilités infinies et, sans perdre sa plénitude, il s'émerveille de l'univers perçu en son propre Soi; c'est alors que le souffle indifférencié — essence de vie — frémit, et, en vibrant, répand la vie de proche en proche sous forme d'états de plus en plus différenciés, allant du sujet connaissant à la connaissance puis à l'objet à connaître. Il s'agit là d'un vide dynamique ou ineffable *(anākhya)*.

Mais *śiva*-sans-relation peut aussi se diriger vers le bas et aboutir au vide proprement dit *(śūnya)*, vide de toute objectivité. Il aura alors conscience totale du Vide cosmique; et de lui relèveront les êtres individuellement conscients du vide qu'on appelle *śūnyapramātṛ*.

Ainsi deux attitudes qui s'esquissent à partir de Śiva indifférencié se retrouvent à tous les niveaux de la vie mystique : l'une consiste en un refus de l'univers et se réduit à une vacuité passive *(śūnyatā)*, l'autre, supérieure, est un vide dynamique où le sujet cherche à assimiler l'univers. Afin de le différencier de *śūnya*, on le nomme *anākhya*, indicible. Tous les vides ont pour origine *śiva*-sans-relation et son vide ultime *(śūnyātiśūnya)* tandis que tous les *anākhya* se rattachent à Śiva qui se plaît au jeu des énergies subjectives et objectives.

Un tableau tiré du Tantrāloka (VI, 42-44) montre les relations entre les purs niveaux mystiques, les cuirasses qui emprisonnent l'individu et le font tel, et les modalités du sujet conscient :

Hauts niveaux mystiques		cuirasses	modalités du sujet
Śiva-sans-relation... *(anāśritaśiva)*	devient...	l'illusion............ *(māyā)*	chez le sujet conscient du vide *(śūnyapramātṛ)*
L'éternel śiva....... *(sadāśiva)*	devient...	connaissances........ et activités limitées *(kalāvidyā)*	chez le sujet doué d'intelligence discriminatrice *(buddhipramātṛ)*
Le souverain........ *(īśvara)* ou Temps en son essence d'énergie	devient...	temps et nécessité.... *(kāla et niyati)*	chez le sujet doué de souffle *(prāṇapramātṛ)*
La pure science..... *(śuddhavidyā)*	devient...	attachement......... *(rāga)*	chez le sujet doué de corps *(dehapramātṛ)*

1. *Śivatattva*, c'est-à-dire Paramaśiva teinté d'une ombre de différenciation. *Anāśritaśiva* ne fait pas partie des catégories *(tattva)* mais des mondes *(bhuvana)* s'étendant de lui jusqu'à *kālāgnirudra*. Néanmoins Kṣemarāja dans son P.H. comm. au *sūtra* 5 le situe au niveau de *sadāśiva*, immédiatement au-dessous de *śiva*° et de *śaktitattva*.

Les trois niveaux du Vide dans la manifestation

Dans son commentaire à l'Īśvarapratyabhijñākārikā[1], Abhinavagupta énumère les divers cas où l'expérience objective fait entièrement défaut : « La Conscience ayant caché sa véritable essence se révèle sous l'aspect de connaissable lequel s'étend de la pensée au corps et aux objets tels des pots. Mais il y a une portion de cet obscurcissement de la Conscience où celle-ci repose en elle-même sans être associée à la manifestation objective ou bien parce que cette dernière n'a pas encore surgi (le cas de śiva-sans-relation), ou parce qu'elle a disparu durant la résorption cosmique (le cas du sujet appelé *pralayākala*) ou enfin parce que l'on n'y prête pas attention comme il arrive dans le sommeil profond, l'évanouissement et le *samādhi.* »

Des divers textes que j'ai cités on peut dégager une perspective de vides échelonnés tout au long de l'émanation allant de śiva-sans-relation encore indifférencié jusqu'à la différenciation totale. En voici les trois niveaux essentiels : Śiva, énergie et individu.

1. Vide supérieur, indifférencié, propre à Śiva, par-delà le vide, celui de śiva-sans-relation. Le Sujet conscient à la source de toute négation pose ici la première limitation de Paramaśiva, au sommet du Vide. Bien que libre d'illusion, ce vide en est le point de départ et se rattache à l'énergie *tirodhānaśakti* qui obscurcit la véritable Connaissance; il se trouve de ce fait même à l'origine du devenir.

Un yogin parvenu à ce degré élevé demeure inactif, il se contente des deux énergies divines, conscience et félicité, refusant d'exercer les autres : volonté, connaissance, activité, et repose en lui-même dans l'extase indifférenciée[3]. Ainsi retranché dans la seule conscience de sa parfaite intériorité, il jouit de la Lumière consciente et de la prise de conscience du Je[4] mais sans y manifester l'extériorité *(idantā)*; autrement dit, il n'utilise pas sa liberté en vue d'accéder à la Conscience plénière[5], répugnant à quitter la totale harmonie pour s'adonner au jeu divin : déployer et reployer ses énergies[6], ce qui lui permettrait de goûter à la félicité cosmique. Se détournant d'un monde idéal, son énergie ne revêt donc pas la forme d'un désir ou d'une intention d'où procéderait la manifestation de

1. D'Utpaladeva, vol. II, p. 234.
2. C'est-à-dire *abheda, paraśūnya, śivaśūnya, śūnyātiśūnya* relevant d'*anāśritaśiva.*
3. *Nirvikalpasamādhi.*
4. *Prakāśa* et *aham-vimarśa.*
5. La douzième ou ultime *kālī*. Cf. ici p. 187 ou pour le Trika, *Paramaśiva,* l'absolu.
6. *Vikāsa* et *saṃkoca.*

l'univers. En ce sens on dit de lui qu'il réside dans le Vide le plus élevé *(paraśūnya* ou *śūnyātiśūnya)*; ce que l'on confirme sur le plan des syllabes mystiques en lui attribuant les phonèmes ' eunuques ' *ṛ ṝ ḷ* et *ḹ* car, sans germe productif *(bīja)*, ils ne sont ' ni agitant ni agité, ni germe ni matrice, ni voyelle ni consonne[1] '.

2. *Vide intermédiaire*, universel et propre à l'énergie, au niveau de l'illusion transcendante *(mahāmāyā)*, qui rend compte de l'apparition ultérieure du sujet et de l'objet. *Śiva*-sans-relation se teinte de différenciation[2] quand il se reflète dans le champ de la connaissance *(pramāṇa)* et nie partiellement son essence du point de vue cognitif. Il est alors à l'origine de l'extase ou *samādhi* sans contenu d'un yogin absorbé dans le vide, ainsi que de *yoganidrā*[3]. En ce vide intermédiaire se situe également l'expérience négative caractéristique de la résorption universelle *(pralaya)*; le sujet qui l'éprouve ignore le monde objectif qui a disparu mais dont les résidus *(saṃskāra)* demeurent latents en lui[4].

3. *Vide inférieur* au niveau de l'individu[5]. Lorsque *śiva*-sans-relation se réfléchit plus avant dans le champ objectif jusqu'au *prameya*, alors, totalement différencié, il forme la zone d'états plus ou moins conscients : sommeil profond, évanouissement et *nidrā*, sommeil spécifique au yoga. Tandis que *śiva*-sans-relation est conscient du vide de façon universelle, les *śūnyapramātṛ* le sont de manière individuelle.

Enfin, niant jusqu'au bout sa propre nature, *śiva*-sans-relation revêt l'aspect des choses inanimées. C'est ainsi qu'ayant scindé l'Un en deux portions, il nie — au départ — la portion objective, puis — au dernier degré de la manifestation — il nie la portion subjective et aboutit aux rocs inconscients.

Les sujets conscients du vide *(śūnyapramātṛ)*

Abordons maintenant le vide dans l'expérience du yogin, c'est-à-dire envisagé d'un point de vue psychologique et mystique. Il se présente à toutes les étapes importantes de la progression.

1. Cf. T.A. III, śl. 82-84 et 91. André Padoux : *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*. Éd. de Boccard, 1963, pp. 206-213.

2. Il est *bhedābheda, parāparaśūnya, śaktiśūnya* ou vide *(śūnya)* proprement dit.

3. Cf. ici pp. 34-35.

4. Affranchi des catégories inférieures jusqu'à la nature *(prakṛti)*, il discrimine entre elle et le *puruṣa*, l'esprit. Il s'agit donc du *savedyapralayākala*.

5. *Bheda, aparaśūnya, jīvaśūnya* ou *laya*.

Passif, il ne laisse pas d'être ambigu, car on s'y enlise facilement. Pour y échapper il faut rester vigilant et conscient de l'état où l'on se trouve lors des transitions; tâche ardue puisque tout contrôle disparaît dès que vous effleure l'inconscience. Mais si l'on réussit à rester conscient de soi au moment de sombrer dans le vide et à savoir que l'on y pénètre, on jouit de l'illumination du Soi propre à l'ineffable *(anākhya)*, état infiniment précieux parce que imprégné de pure conscience.

Approfondissons d'abord la nature des êtres conscients du vide tels que les définit Abhinavagupta : Chez eux, dit-il, l'énergie indifférenciée *(prāṇanāśakti)* qui incite les cinq souffles (inspiré, expiré, égal, ascendant et diffus dans le corps entier), dont elle est la source et la vie, se trouve à l'état pur. Ce souffle vital se révélant spontanément est appelé *aṇana*, vivant, ' *an* ' désigne la Vie qui pénètre dans le corps, et en elle le Je, n'ayant d'autre support que le vide, n'est pas associé aux formes particulières de l'énergie, d'où son nom de sujet conscient du vide[1].

Une respiration faible et souvent imperceptible, l'absence de toute pensée *(nirvikalpa)* et de connaissance objective[2] forment le trait commun de ces sujets. Seule les distingue leur plus ou moins parfaite conscience de soi. Plongés dans le vide, ils ignorent le monde environnant; tout comme *śiva*-sans-relation fait le vide autour de lui afin de ne jouir que de soi-même en se refusant à un monde possible, ainsi ces sujets font le vide autour d'eux en cristallisant le Je sous l'influence de l'énergie *tirodhāna*, celle qui masque partiellement. Quant aux âmes individuelles ordinaires, sous l'influence de cette même énergie, devenues esclaves de la pensée dualisante durant la veille et le sommeil avec rêve, elles n'obéissent qu'aux attitudes fondamentales à double pôle : prendre ou rejeter, attaquer ou se défendre, agression ou peur.

On peut se demander de façon générale à quel moment se produit le vide. Il apparaît aux moments de transition quand on passe d'une modalité à une autre ou que l'on quitte un plan inférieur pour accéder au plan supérieur : du grossier au subtil et du subtil au suprême[3]. On demeure plus ou moins inconscient entre un domaine dépassé n'offrant plus guère d'intérêt et un domaine nouveau non encore exploré, qui s'instaure lentement, de nature plus subtile que le précédent, et que seule une intuition

1. *Śūnyapramātṛ*. P.T., p. 27, l. 3 et fin de la p. 26.

2. Aucune connaissance par représentations tirées du sensible.

3. Un vide se creuse entre *deha°*, *prāṇa°* et *buddhipramātṛ*, à savoir aux passages du plan de la prise de conscience habituelle du corps, au plan du souffle et, de ce dernier, à celui de la pensée discriminatrice. Cf. ici le tableau de la p. 26.

exercée peut discerner. Pensée, volonté, cœur n'éprouvent plus que vacance.

Mais d'abord et surtout la grâce elle-même, dès qu'elle agit, vous précipite dans le vide, et cela s'entend aisément : subtile et délicate, elle pénètre le cœur de façon tellement silencieuse que les sens, la mémoire, l'imagination, la pensée ne peuvent la saisir. Comme rien n'est senti ni éprouvé aux niveaux sensoriels et conceptuels, on a l'impression d'un vide; les facultés privées de leur activité ordinaire sont apaisées et comme annihilées dans le vide, car ce qui est perçu, conçu, éprouvé par la sensibilité ne peut jamais être suprême. C'est ce qu'exprime Utpaladeva quand il dit qu'il est nourri et conduit sans savoir comment[1].

Le vide se présente donc de façon très particulière aux phases essentielles de la vie mystique : transition de *kālī* en *kālī* lors de la vénération des énergies; états de la *kuṇḍalinī* quand elle s'éveille et que le souffle pénètre dans le canal médian; reconnaissance de Soi, à l'orée du Quatrième état. Mieux encore, ces diverses phases franchies, même si l'absorption devient profonde et constante, on peut tomber dans le vide au moment où extase et état de veille[2] commencent à s'égaliser spontanément et que va jaillir la Conscience universelle.

Vaste perspective des vides étagés

Il est ardu de différencier les degrés si subtils de la conscience d'autant plus que s'entremêlent la conscience du soi, l'expérience du monde et l'aperception du vide. Nous avons vu que tout au long de l'émanation s'échelonnent des vides variés; puisqu'il faut les parcourir en sens inverse sur le chemin du retour vers Śiva, il convient, avant d'aborder l'étude des énergies *(kālī)* qui y évoluent, de les situer et de les définir, c'est-à-dire d'analyser la progression d'un yogin de vide en vide et d'*anākhya* en *anākhya*.

D'après le système Krama la Conscience s'épanouit en ondulations circulaires à partir du Centre — le Soi — qu'elles semblent fuir et que pourtant elles ne quittent jamais. Ces ondes forment des cercles concentriques[3] : au départ, le cercle de la félicité du suprême Sujet conscient dont la connaissance faite de certitude absolue *(pramiti)* porte sur un univers non séparé de lui. Puis le cercle du pur Sujet connaissant *(pramāṭṛ)* qui correspond à l'intériorité de l'extase. Vient alors le cercle de la connaissance

1. Śivastotrāvalī, XVI, 5. Et mon Introduction à *La Bhakti*, éd. de Boccard, pp. 57-59 sur la grâce.

2. *Samādhi* et *vyutthāna*.

3. Pour plus de détails, cf. ici p. 72.

normative *(pramāṇa)* et, à son sommet, une fine discrimination d'ordre mystique. Enfin, à la périphérie, le cercle des sens et de leurs objets respectifs *(prameya)*.

C'est à ce dernier domaine, celui de l'activité pratique que l'homme s'attache ordinairement; mais il se préoccupe aussi du cercle déjà moins externe de la pensée et de ses notions. Par contre, il ne prend jamais une claire conscience du sujet connaissant[1] dépouillé des deux activités précédentes et saisi, non point comme un moi objectif, mais comme le Je inné.

En deçà de la vie intérieure, et en marge de cette étude, se situe le sommeil sans rêve *(suṣupti)* vide et inconscient, au niveau inférieur de l'objet connaissable. Mais comme on peut aisément le confondre avec les états mystiques de vide passif, afin de l'en distinguer, précisons avec Abhinavagupta que le dormeur ignore à la fois le monde objectif différencié et sa propre liberté innée. Il existe d'ailleurs deux sortes de sommeil[2] : dans l'un dit ' du vide ' le sujet est totalement inconscient *(apavedya)*, la pensée dissoute, les organes sensoriels inactifs, il ne sait rien du monde qui l'entoure bien que les traces résiduelles de l'objectivité ne soient pas abolies en lui. Sorti du sommeil il constate qu'il ne savait rien. Par contre le second sommeil dit ' du souffle ' est qualifié de *savedya*, il s'accompagne d'expérience et donc d'une certaine conscience de l'objectivité sous forme de plaisir et de douleur. En effet, au réveil on reconnaît avoir bien dormi. On a la réminiscence d'une expérience. Les souffles inspiré et expiré, en équilibre, demeurent apaisés dans la cavité du cœur, hors d'atteinte des sens, d'où le terme *samāna*, souffle égal, pour désigner cet intervalle entre deux mouvements de la respiration[3].

Aparaśūnya, VIDE INFÉRIEUR PROPRE AU *prameya*

Par rapport au vide objectif du sommeil profond, le vide subjectif que je vais décrire appartient au yogin et non à l'homme ordinaire; il s'insère entre le cercle des organes sensoriels et actifs et le cercle subtil de la connaissance[4], au seuil même de la vie mystique. En général le yogin évite difficilement ce vide passif et obscur où il n'éprouve ni goût ni félicité, sorte de demi-sommeil spécifique *(nidrā)* avec ralentissement des mouvements du cœur

1. Tel qu'il se trouve dans le profond sommeil mais où fait défaut la conscience de Soi.
2. Appelés techniquement *sauṣupta* de *śūnya* et *sauṣupta* du *prāṇa*.
3. I.P.v. III, śl. 14, 19, tome II, pp. 237, 243 et ici p. 51.
4. A savoir entre *prameya* et *pramāṇa*, ici p. 38.

et de la respiration. Comme chez le dormeur on peut distinguer deux sortes de *śūnyapramātṛ* à cette étape : les uns conservent une certaine conscience de l'objectivité indistincte sous forme de plaisir; le souffle égal leur permet de jouir d'un repos apaisé. Les autres tendent au cercle de la connaissance et sont totalement inconscients à l'égard du monde objectif[1].

Rodhana, coagulation dans le vide

A ce stade le vide passif[2] devient une impasse qu'il est bon d'éviter; le yogin y sombre chaque fois qu'il cherche à s'absorber en lui-même et, faute de vigilance, ne peut en sortir sans un très grand effort ou sans l'aide d'un maître averti. Pourtant ce vide, contrairement au sommeil sans rêve, n'est pas sans utilité : l'attachement s'y relâche, on ne se cramponne plus tant aux choses; il favorise donc l'oubli du moi, du corps et du monde environnant puisqu'il isole de l'agitation des états de veille et de sommeil. D'autre part c'est en lui que les obstacles à la vie spirituelle prendront forme et consistance, obstacles qui durant le *samādhi* se trouvent momentanément étouffés et, durant la veille, sont recouverts et cachés par les remous des alternatives et l'activité à double pôle. A la disparition de cette constante alternative, il n'y a plus qu'un vide passif à un seul pôle *(nirvikalpa)* dans lequel pourront se cristalliser en un bloc solide les résidus (inconscients)[3] de l'objectivité qui contrarient la progression. Pour faire resurgir doutes, conflits latents, peurs obscures et les cristalliser, on a besoin d'une activité subtile qui ne se produit que dans un certain état de vide, à mi-chemin entre l'activité à la fois dispersée et tendue de la veille et le relâchement du sommeil. Durant ce dernier, il est vrai, la coagulation des *saṃskāra* s'opère de façon partielle et fugace sous forme de rêves mais, faute d'une prise de conscience propre à l'indicible *(anākhya)*, les nœuds ne se dénouent guère.

Plusieurs cas peuvent se présenter au yogin qui accède à ce degré de vacuité : s'adonner au vide passif plus ou moins conscient si, incapable de cristalliser ses doutes et de faire face aux difficultés, il les élude de peur de retomber dans les affres du *saṃsāra*; quand il sort du vide stagnant, il redevient esclave des habitudes et ne progresse pas. S'il reste, en ce vide, quelque peu conscient, la cristallisation des résidus pourra s'effectuer; en

1. On les qualifie de *savedya* et d'*apavedya*.

2. C'est en ce vide inférieur que se situent les *pralayākala* ou *pralayakevalin* dépourvus de connaissance et d'activité puisque quasi inconscients.

3. Les *saṃskāra*.

des circonstances favorables et sous l'influence d'un bon maître, ils se coaguleront; les germes enfouis seront dragués en surface, ravivés et secoués en vue d'être complètement détruits, de même si l'on veut noyer un homme qui se débat à la surface de l'eau, on l'en tire pour l'y replonger avec plus de violence[1]. On ratisse donc de bas en haut puis de haut en bas toute la sphère du *prameya* en rassemblant ses résidus et germes épars pour leur donner consistance et les coaguler sur un point vital où l'être entier se ramasse dans la lutte, affrontant les vestiges d'une profonde passion, d'un douloureux conflit, d'un dilemme mortel[2]. C'est là le processus nommé *rodhana*, obstruction qui cristallise. Ici un danger s'offre à nouveau : si la coagulation dure indéfiniment et devient une véritable obsession, le yogin n'échappera pas à la vacuité. Le bloc forme un invincible obstacle et si le maître n'est pas là pour l'en tirer, l'élan étant coupé, la situation empire. Chaque fois que le yogin se concentre, il s'enlise dans le vide. Ou bien, encore, la fonte peut s'effectuer avant que la coagulation soit achevée; il restera des résidus partiellement cristallisés et il faudra recommencer en des circonstances souvent défavorables.

Drāvaṇa, fonte, et *anākhya*

C'est donc au moment précis où la cristallisation atteint sa maturité que la fonte doit se produire dans le vide ineffable et vibrant *(anākhya)* mais qui, n'ayant pas à cette première étape toute la clarté qu'il aura par la suite, est donc peu épanoui *(asphuṭa)*. La fonte a lieu à l'aide d'un grand effort qui correspond, semble-t-il, au *bhramavega* que décrivent les Tantra[3], barattement sans pensée ni discrimination fait avec un élan aveugle afin d'accélérer et d'intensifier les alternatives pour les transformer en vibration *(spanda)*. Mais pour que les doutes disparaissent à jamais, il est préférable de développer la vigilance et la lucidité de la conscience; le tourbillon s'effectuera alors de lui-même et dissoudra les cristallisations. Cette fonte sera l'œuvre de la grâce ou celle du maître, lequel remplit le disciple de l'énergie vibrante du souffle et, comme la vibration ne peut jamais être inconsciente, elle permet de traverser victorieusement le vide et de faire fondre le bloc obstructeur. L'élan désormais renouvelé, la Vie coule aisément.

Certains êtres lucides et vigilants, portés par leur élan exceptionnel, vont droit au Centre jusqu'à *pramiti* du fait qu'ils vivent

1. Suggéré par Abhinavagupta, T.A. V. 31-33
2. *Yama*, ici pp. 17, 131.
3. S.S.v. p. 53 et M.M. p. 53.

dans la certitude, non retenus par l'atermoiement et ses fluctuations, leur foi et leur confiance étant totales; ils passent instantanément d'un *anākhya* à l'autre, entraînés de la périphérie au Centre d'une irrésistible manière.

A l'ordinaire les mystiques ne peuvent progresser sans coaguler leurs doutes et les faire fondre; je montrerai à l'occasion des *kālī* que cristallisation et fonte[1] se succèdent sans arrêt mais à des niveaux toujours plus profonds et plus subtils. La fonte terminée, le yogin, s'il montre peu de vigilance, accède sans effort (puisque quasi inconscient) au *samādhi* passif où il éprouve de la félicité; mais s'il est bien éveillé, il va droit à un *samādhi* actif et conscient; alors, soudain, le vide interstitiel se creuse entre deux objets appréhendés simultanément ou entre deux respirations et il parvient au domaine de la connaissance, l'objet étant assimilé par la connaissance, et non plus repoussé et ignoré comme il l'était dans le vide stérile.

Parāparaśūnya, vide intermédiaire propre au *pramāṇa*

Deux types de sujets conscients du vide atteignent le cercle de la connaissance qui est celui de l'illusion purifiée *(māyā)* : l'un, manquant de vigilance, reste inconscient, car il ne sait rien de l'objet et n'a qu'une connaissance émoussée de Soi, c'est-à-dire du Sujet pur qui demeure à l'arrière-plan à peine sensible. Mais l'autre[2] conserve quelque conscience et jouit de paix et de félicité, étant parvenu à la gaine de félicité[3] que mentionnent les Upaniṣad, et peut-être à la félicité dite totale *(nirānanda)*, qui, selon Abhinavagupta apparaît dans le vide et que produit l'arrêt des souffles[4]. Cette félicité, très rarement éprouvée dans la vie ordinaire, puisque toute anxiété doit avoir disparu, se manifeste souvent au sortir du *samādhi*.

Le vide intermédiaire forme transition entre sommeil et Quatrième état[5], et bien que supraconscient (et non subconscient), il ne faut pas pour autant le confondre avec ce Quatrième.

Si chez le sujet conscient du vide la conscience négative prime la conscience de Soi lors de la pénétration dans le champ du *pramāṇa*, par contre chez le *vijñānākala* la conscience de Soi prend le pas sur la conscience négative quoiqu'il lui arrive de tomber dans le sommeil propre au yoga[6] où seules surnagent

1. *Rodhana* et *drāvaṇa*, ici p. 172.
2. Ce sont respectivement l'*apavedya* et le *savedya*.
3. *Ānandamayakośa*.
4. T.A. V, 44.
5. *Suṣupti* et *turya*.
6. *Yoganidrā*.

de très pures notions sur un fond de volonté et d'activité indivises. A son point culminant ce sommeil spécifique confine au Quatrième état *(turya)* et y conduit. Cet état encore passager se caractérise, non plus par les souffles en repos dans le lieu du cœur, mais par le souffle vertical[1] qui s'élève dans le canal médian, traverse gorge, palais et s'arrête au milieu des sourcils. En *yoganidrā*, par contre, on garde conscience d'une multiplicité de sujets limités et l'on n'est pas libéré de l'illusion.

A partir de ce sommeil mystique on risque de sombrer dans un vide passif bien qu'illuminé et plein de félicité. Comme le yogin exerce un certain contrôle sur ce vide et que la conscience réside à l'arrière-plan, il peut selon l'école Krama, en sortir aisément. Néanmoins Abhinavagupta[2] considère le passage de *yoganidrā* à l'*anākhya* comme particulièrement ardu, exigeant un très grand effort et requérant l'aide d'un maître supérieur.

C'est ici que se présente le véritable vide intermédiaire entre le domaine différencié des connaissances *(pramāṇa)* et le domaine indifférencié *(nirvikalpa)* du Sujet conscient. Ce vide immense relatif à la très haute illusion *(mahāmāyā)* livre accès à la parfaite Conscience de Soi dans laquelle prennent fin la projection d'un univers objectif ainsi que la connaissance à double pôle qui s'y rattache.

Le domaine sensible *(prameya)* s'étant résorbé dans la connaissance ne s'y coagule plus; le monde intégré à la connaissance n'est plus que connaissance. Pourtant peuvent encore demeurer des notions subtiles soumises à la dualité quant au bien et au mal, au maître et au disciple, impressions indéfinies, peur en soi, craintes vagues de redevenir victime du *saṃsāra*, doute sans contenu véritable qui, bien que privé de sa force d'impulsion, forme un sérieux obstacle à la progression puisque la certitude manque. Pour détruire tous ces obstacles il faut faire sortir ces vestiges somnolents hors de leur retraite inconsciente, les poursuivre jusque dans leurs derniers retranchements, tâche dévolue, nous le verrons, à l'énergie *rudrakālī*[3]. Abhinavagupta montre dans son Tantrāloka de quelle manière le tourbillon spontané de la roue des énergies conscientes dissocie les coagulations en sorte que la fonte se fasse aisément grâce à une simple prise de conscience[3].

1. A *samāna*, souffle égal, succède l'*udāna* qui n'est autre que la *kuṇḍalinī* dite du souffle *(prāṇakuṇḍalinī)* dont l'ascension se situe dans le vide formant transition entre *prameya* et *pramāṇa*. Par contre l'énergie à son sommet, l'*ūrdhvakuṇḍalinī*, devenue universelle, remplit le corps entier et a pour point de départ le vide intermédiaire entre *pramāṇa* et *pramātṛ*.

2. Cf. ici p. 38.

3. T.A. V, 31-35. M.M., Introd., p. 49 sqq. et ici pp. 172-175.

Le yogin parvient alors au vide indicible plus clair et plus précieux que le précédent et où les doutes s'évaporent sans qu'aucun effort soit requis. Deux possibilités s'offrent à nouveau à lui : si ayant franchi l'obstacle, il se repose et perd son ardeur, ce vide débouche sur un *samādhi* spontané mais passif, quiétude lucide et agréable, du fait que les *vikalpa* sont en régression. Néanmoins s'attacher à cet état serait pour lui perdre son temps. Mais s'il redouble de vigilance et de ferveur, il va de là — ou, ce qui est préférable, directement de l'indicible — à un *samādhi* actif de parfaite intériorité et débordant de félicité. Prenant alors son élan, il parvient au vide interstitiel instantané, illumination *(bodha)* du Soi; son intuition libérée de la dualité connaissance et connu correspond à l'extase indifférenciée *(nirvikalpasamādhi)* et relève du pur Sujet.

Paraśūnya, vide supérieur propre au *pramātṛ*

Ici à nouveau deux phases s'avèrent possibles au cours de la transition entre le sujet, agent encore individuel, et le suprême Sujet : soit un état passif situé entre le *vijñānākala* universel et le sujet doué de science immaculée[1], soit un état dynamique au niveau de l'illusion transcendante *(mahāmāyā)* du champ du sujet pur. Il faut donc franchir le vide supérieur entre sujet et suprême Sujet pour atteindre le plus élevé des ineffables, l'*anākhya* proprement dit où se déploie la connaissance définitive *(pramiti)* à l'égard de l'univers.

Partant donc de l'illusion transcendante, le yogin quitte le champ du sujet individuel pour parvenir à un vide non sans valeur car, si le yogin est exempt de toute conscience propre à connu, connaissance et connaissant, la Conscience du suprême Sujet subsiste comme toile de fond. Le danger de vacuïté est toujours possible mais non certain et l'issue aisée, sans qu'il y ait à coaguler; car si quelques résidus s'attachant au domaine du *pramātṛ* surnagent, ils disparaissent de leur propre accord. Le yogin aborde alors le domaine de la pure certitude intuitive *(pramiti)* relative à l'univers unifié dans la suprême Conscience.

Ici encore au niveau du Sujet s'offrent deux possibilités : le *samādhi* passif de *śiva*-sans-relation lequel, ainsi que je l'ai montré, se manifeste pour un yogin d'une double manière, selon qu'il se tourne vers le niveau inférieur et accède au Vide par-delà le vide, ou qu'il se tourne vers le plan supérieur, le suprême

1. Le premier est un sujet limité qui ne jouit pas d'une libre activité bien qu'il ait une connaissance parfaite. Au contraire le second en *śuddhavidyā tattva*, pourvu de pure science, possède en outre la liberté propre à son essence.

anākhya, Conscience universelle, *pramiti* sans tache, propre à Śiva. Le yogin qui au stade de *śiva*-sans-relation a coupé tout lien avec le monde se plaît uniquement à la félicité et à la plénitude du Je; bien que dépourvu de traces de la dualité relatives aux trois domaines[1], il se refuse à tout contact avec le monde objectif; ne possédant pas la Conscience totale faite du jeu de l'extériorité dans l'intériorité et inversement[2] il n'est pas vraiment libre à l'égard de son corps et du monde extérieur puisqu'il n'a pas plein pouvoir sur eux et ne maîtrise pas ses facultés intellectuelles; autrement dit, il s'en tient à l'existence du Quatrième état *(turyasattā)* sans désirer aller au-delà, à savoir en *turyātīta* où il découvrirait la béatitude d'ordre cosmique[3] jusque dans les vicissitudes du devenir. Mais ce yogin peut renoncer s'il le veut au Vide et s'élever au *samādhi* dynamique par l'intermédiaire de l'Indicible, non plus instantané mais illimité et sans fin. Il rejoint l'Indicible *(anākhya)* d'une lucidité parfaite, propre au suprême Sujet conscient, Śiva, qui exerce spontanément sa libre énergie en déployant et en reployant le monde. A l'inverse du Vide transcendant de *śiva*-sans-relation, l'Indicible contient le monde en ce sens que le *jñānin* a conscience des choses en tous leurs détails mais d'une ineffable manière, dans l'océan du Soi, les *vikalpa* eux-mêmes ruisselant comme des vagues sur un fond d'immuable *nirvikalpa*[4].

Cet *anākhya* ne présente plus aucun rapport avec un état quelconque puisque Śiva pénètre partout : ouverture, infinité sans limite, *vyoman*, firmament où règne l'énergie *vyomavāmeśvarī*, l'inexprimable Réalité. En elle, appelée encore *mātṛsadbhāva*[5] ou *bhāsā*, Splendeur, baignent tous les *anākhya* ainsi que sujet, connaissance et connu, transfigurés.

1. Les *saṃskāra de prameya, pramāṇa et pramātṛ*.
2. Textuellement : *idantā* en *ahantā* et *ahantā* en *idantā*.
3. *Jagadānanda*. Selon une boutade du Swāmi Lakṣman, ce yogin préfère un bonbon dans la bouche à une demeure pleine de bonbons.
4. Cf. l'image du miroir, M.M., pp. 141-142. A ce sujet ici p. 72.
5. Sur ces termes, ici p. 59 et p. 89.

ETAGEMENT DES VIDES

PARAPRAMĀTṚ	ANĀKHYAŚIVA ● 12	samādhi
PRAMITI	ANĀŚRITAŚIVA 11	
	ANĀKHYA 10	
	ŚŪNYA	
PRAMĀTṚ	MAHĀMĀYĀ	
	9	
	ACTIF ● 8	samādhi
	PASSIF	
	ANĀKHYA	drāvaṇa
	ŚŪNYA	rodhana
PRAMĀṆA	YOGANIDRĀ 7	
	6	
	ACTIF ● 5	samādhi
	PASSIF	
	ANĀKHYA 4	drāvaṇa
	ŚŪNYA 3	rodhana
PRAMEYA	2	
	SUṢUPTI 1	

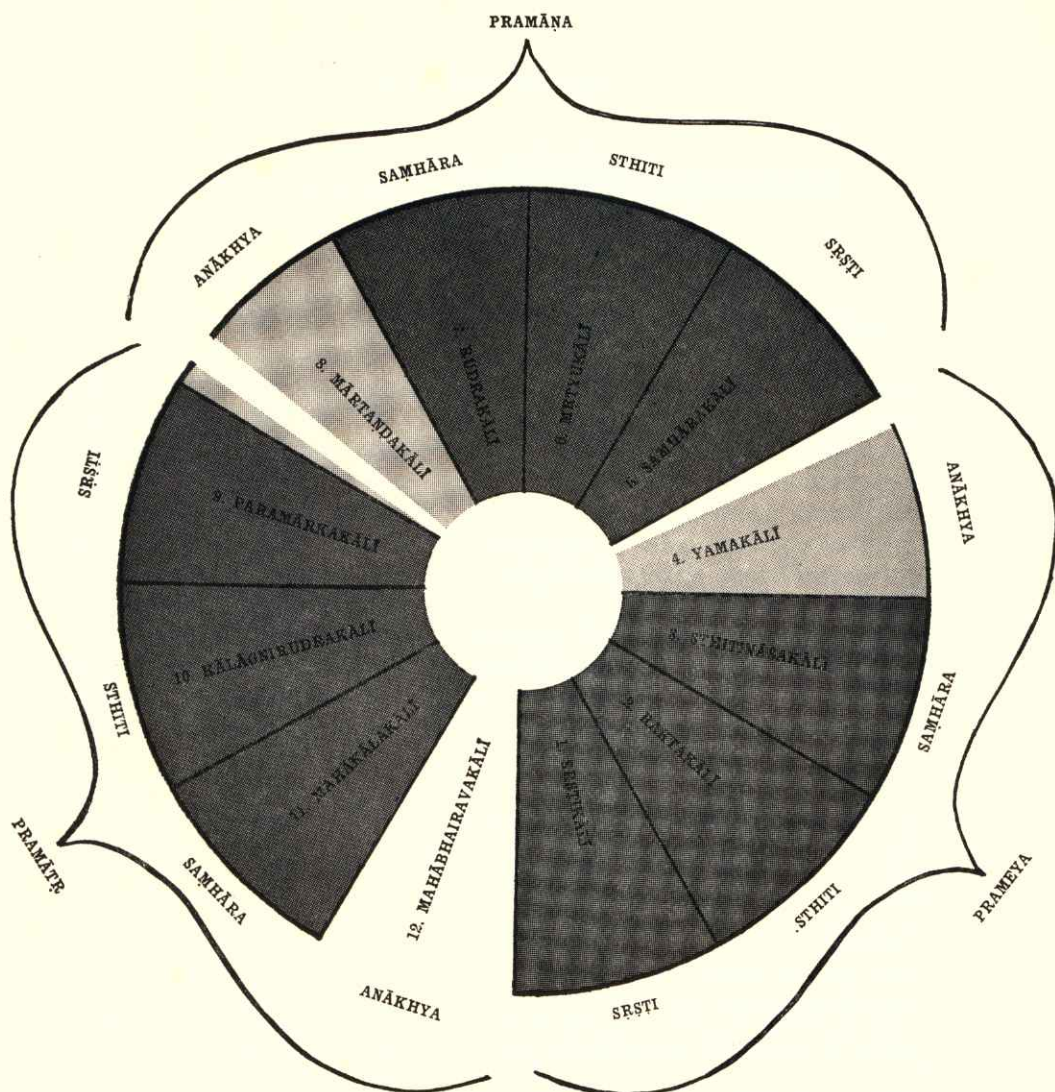
1. Profond sommeil, état ordinaire.
2. État mystique intériorisé.
3. Vide inférieur, passif du yogin.
4. État indicible.
5. Par-delà le *samādhi* passif, pénétration instantanée, grâce au vide interstitiel, dans le champ de la connaissance.
6. État de sujet inconscient.
7. *Yoganidrā* des *vijñānākala*.
8. *Samādhi* actif livrant accès, par le vide interstitiel de l'illumination *(bodha)*, au domaine du Sujet connaissant.
9. Sujet conservant des traces d'objectivité, situé entre le *vijñānākala* cosmique et le sujet de pure science. Par-delà il relève de l'illusion transcendante.
10. Indicible très lumineux propre à la connaissance intuitive, définitive.
11. *Samādhi* passif de *śiva*-sans-relation dans le vide par-delà tout vide *(śūnyātīśūnya)*.
12. *Samādhi* actif du suprême Sujet conscient qui débouche sur l'illumination cosmique et l'indicible infini, Paramaśiva.

Ce tableau correspond aux explications données ici p. 31. On notera que les états de vide et de *samādhi* passifs peuvent être évités si ardeur et prise de conscience sont intenses. Le Krama admet le vide ; Abhinavagupta insiste sur les états indicibles.

ASPECTS DE LA PROGRESSION MYSTIQUE A TRAVERS LES VIDES

	VIKALPA le différencié	NIRVIKALPA l'indifférencié				
		śūnya vide passif		*anākhya* vide dynamique, vigilant		
		inférieur	supérieur	*turya*	*kramamudrā*	*turyātīta*
VIE	horizontale	...	...	verticale	...	infinie
SOUFFLES	*prāṇa-apāna*	*samāna*	absence de *prāṇa*	udāna	*vyāna*	*prāṇanā*
FÉLICITÉ	innée (*nijānanda*)	du *brahman* (*brahmānanda*)	complète (*nirānanda*)	dite grande (*mahānanda*)	de la conscience (*cidānanda*)	universelle (*jagadānanda*)
MONDE	différencié, séparé du moi	ignoré, repoussé	absent	latent, non repoussé	intégré au Soi	Sceau apposé sur le Soi et le monde identifiés.
CONSCIENCE	à double pôle veille	semi-conscience coagulation *nidrā* et vide stérile	surconscience *śūnyātiśūnya* de *anāśritaśiva* (*nirvāṇa*)	surconscience du pur *ahantā*	Harmonie unificatrice de *ahantā* et *idantā* : leur fusion en *mahāvyāpti*	présence de *idantā* dans le Soi actif

ROUE DES ÉNERGIES



CHAPITRE III

LA ROUE DES *KĀLĪ*, ÉNERGIES CONSCIENTES

Origine de la conception des énergies créatrices et résorbatrices

Doit-on faire remonter à une lointaine origine la conception des énergies divines *(kālī)* et de leurs fonctions spécifiques, les *kalā* ? Les *kalā* étaient bien connues dès les anciennes Upaniṣad : quinze parties de la lune croissent et décroissent sans répit mais une seizième *kalā*, invisible et substrat immuable de leur régénération, assure leur continuité ; c'est là l'énergie lunaire, la plénitude ou le Soi *(ātman)*[1] dont l'école Kula fera l'immortel *kula*, ' mon propre cœur '.

Si la lune est en fait toujours entière[2], elle revêt selon les époques l'aspect de parts ; de même le Soi plénier ne montre que ses fonctions partielles, organes des sens, pensée, intelligence.

Pour la Praśnopaniṣad (VI, 2) les seize *kalā* sont fixées au

1. Il me faut citer ce passage de la Bṛhadāraṇyakopaniṣad (I.5.14-15) dans la traduction d'Émile Senart, Paris 1934, car il est important pour la compréhension de la roue des énergies et de leurs fonctions parcellaires, les *kalā*, et de plus il concerne le temps sous sa forme antique d'année cyclique : « Prajāpati est l'année. Il a seize parties ; les nuits en forment quinze ; la seizième est fixe. C'est par les nuits qu'il croît et décroît. Puis, la nuit de la nouvelle lune, entrant au moyen de cette seizième partie dans tout ce qui a souffle, il renaît au matin... (14). L'homme qui sait ainsi est lui-même Prajāpati, l'année à seize parties. Son bien constitue quinze de ces parties, son *ātman* est la seizième. En bien il croît et décroît. Le moyeu est l'*ātman*, le bien est la jante. C'est pourquoi, même perdant tout, si avec l'*ātman* il garde la vie, on dit de lui : « Il en est quitte pour la jante » (15).

2. Par quinze de ses portions *(kalā)* la lune *(soma)* sert aux dieux de breuvage d'immortalité ; elle nourrit ainsi le soleil en déposant en lui ses quinze *kalā*, une à une, durant la quinzaine obscure ; mais il n'en va pas de même pour la seizième, l'*amākalā* qui jamais ne s'épuise ; c'est elle l'énergie qui telle l'ambroisie remplit l'univers entier qu'elle assouvit, sa nature étant de rassasier et de vivifier. Doctrine des tantra exposée par Abhinavagupta, T.A. VI.92-98. Cette 16[e] *kalā* joue donc un rôle analogue à la 12[e] *kālī* de nos hymnes.

moyeu de la roue cosmique où se tient le *puruṣa*, Être suprême[1], intérieur : « Le *puruṣa* en qui prennent naissance ces seize portions réside ici même dans ton corps » (2). Lorsque le *puruṣa* cherche à sortir et à stationner, il émet le souffle, et du souffle procèdent foi, éther, air, lumière, eaux, terre, organes des sens, sens interne, nourriture, vigueur, ascèse... (3-4). « Et de même disparaissent en Lui, après l'avoir atteint, les seize *kalā* du Clairvoyant qui tendent vers l'Être. Leurs noms et formes sont détruits, on dit seulement, c'est l'Être. C'est Lui l'indivisible *(akala)*, l'immortel (5)... Celui en qui les *kalā* sont fixées comme les rayons dans le moyeu du char, je le connais, Lui, comme étant le *puruṣa* qu'il faut connaître afin que la mort ne vous tourmente pas. »

La Śvetaśvatāropaniṣad mentionne la roue puissante du *brahman* renfermant seize états *(ṣoḍaśānta)* et « qui vivifie tout, parachève tout ». C'est en elle que le cygne tournoie aussi longtemps qu'il se croit distinct de Celui qui l'incite. Puis agréé (par le *brahman*), il atteint l'immortalité[2] (4).

Ces seize états évoquent les quatre *pada* et les seize portions lunaires que décrit la Chandogyopaniṣad (IV, 4-9) : quatre des seize *kalā* forment un quart de *brahman* qui est resplendissant; ce sont les quatre régions. Quatre autres seizièmes révélés par le feu constituent le quart de *brahman* sans limite : terre, atmosphère, ciel et océan. Quatre autres *kalā* révélées par un cygne composent le quart qui est lumineux *(jyotiṣmān)* : feu, soleil, lune et éclair. Enfin les quatre dernières *kalā* forment le quart du *brahman* ayant pour demeure les sens : souffle, vue, ouïe et pensée. Et celui qui connaît ces quatre quarts en seize *kalā* connaît le *brahman*.

Ainsi les *kalā* toutes réunies ne sont autres que l'absolu, de même que la fusion totale des douze ou quinze *kalā* constituent la suprême *kālī*, l'Unique, l'absolue.

Qui fait tourner la roue du *brahman* ? A cela la Śvetāśvataropaniṣad répond : ce n'est ni la spontanéité de la nature, ni le temps, c'est la puissance du Dieu, à savoir Rudra-Śiva, le créateur du temps, l'omniscient, lui qui indivisible *(niṣkala)* transcende

1. L'Être avant l'opposition de *puruṣa-prakṛti* ; on peut donc le traduire ainsi pour l'époque reculée de cette Upaniṣad.

2. Et le texte poursuit : « C'est cela le *brahman* suprême qu'on chante, en lui est la triade, bien assujettie, impérissable. Quand ils ont discerné ce qu'il y a à l'intérieur de lui, les connaisseurs de *Brahman* sont absorbés dans le *Brahman*, concentrés en lui, libérés de la matrice. » (1.6-7) Śvetāśvataropaniṣad. Trad. Aliette Silburn, Maisonneuve, 1948. D'après l'interprétation donnée comme probable par la traductrice (p. 27) les seize extrémités ou états situés sur la jante de la roue seraient les 16 évolués de l'*ahaṃkāra*, agent du moi, du système Saṃkhya. Ne pourrait-on y voir nos seize portions lunaires, ce qui ne serait pas trop éloigné de la théorie Krama concernant les *kālī* ? ici p. 64 et p. 179.

l'arbre cosmique et le triple temps, et à partir duquel se déploie toute diversité (VI, 1-2, 6). Ce Dieu est également l'artisan universel *(viśvakarman)*, le Soi suprême, et demeure perpétuellement dans le cœur des créatures[1].

D'autre part, à date ancienne, le temps conçu comme l'Année équivaut à la mort, à la Faim, au feu, ces puissances destructrices et toujours renaissantes auxquelles fait allusion la Bṛhadāraṇyakopaniṣad en recourant à d'antiques conceptions du Ṛg Veda où Aditi, l'infinie, ' la vaste Déesse s'étendant au large ' qui protège de la détresse, est aussi celle qui délie de l'existence ici-bas, et apparaît comme le Tout : ' ce qui est né et ce qui est à naître '[2]. Elle est la Mère des *āditya*, dieux omniscients, gardiens de l'agencement de l'univers *(ṛta)*, qui prolongent la durée de vie et ' font sortir de l'étroit au large ', eux qui lient et délient[3].

Ce qui dans l'Upaniṣad nous semble de purs jeux étymologiques accentue au contraire l'importance qu'on accorde aux *āditya* et à leur Mère. A la question : ' Qui sont les *āditya* ? ' Yājñavalkya répond : « En vérité, les douze mois de l'année sont les *āditya* ; car ils marchent entraînant tout; parce qu'ils marchent *(yanti)* entraînant *(ādadānāḥ)* tout, ils ont nom *āditya.* »[4] Quant à leur Mère, elle est identique à *Mṛtyu*, Dieu de la mort, masculin en sanscrit : « Au commencement, il n'y avait rien ici-bas. Tout était enveloppé par *Mṛtyu* (la mort), par la faim, car la faim est *Mṛtyu.* Il conçut cette pensée : Puissé-je me réaliser! » (1) Il engendre tout, eau, terre... puis il s'échauffe; alors se dégage l'essence du *tejas*, *agni*, le feu (2). Le texte poursuit : « Il désira : Puisse-t-il me naître un autre moi-même. *Mṛtyu*-Faim s'accoupla en esprit avec la Voix. Ce qui était la semence devint l'année... Et de cette voix, de cet autre lui-même, il produisit tout ce qui est... Tout ce qu'il produisait il se mettait à le manger. C'est comme mangeant tout *(atti)* qu'Aditi s'appelle Aditi. Il mange tout, tout est sa proie, celui qui connaît ainsi l'origine du nom d'Aditi (4-5). »[5].

Dès le Ṛg Veda et à travers les millénaires se pose en Inde le même problème fondamental du rapport entre l'absolu et le

1. IV.16. Cf. ici p. 187 l'ultime *kālī* et *Tvaṣṭṛ* qui façonne l'arbre cosmique.

2. Ṛg Veda, I.89.10, I.24.1. Source universelle et maîtresse du temps elle présente des ressemblances avec la grande *kālī*, ici pp. 96, 101.

3. Ṛg Veda, VIII.67.1, 18,5 et 18, I.89.10, V.65.2-4, V.66.1, VIII.25, VII.6.2. Cf. ici. p. 157.

4. *Op. cit.* III.9.5.

5. *Id.* I.2.1-5. *Mṛtyu,* Dieu de la mort, étant identique à la divinité primordiale, Aditi, celui qui mange tout ce qu'il produit est à la fois masculin et féminin, en sorte que l'être qui ne connaît pas l'origine du nom d'Aditi n'est pas apte à trouver sa proie.

relatif : *Aditi*, l'infini, la substance temporelle d'une part, et d'autre part, les douze *āditya* qu'elle a engendrés. C'est le Temps unique, éternel, Feu terrible, secret, toujours présent et néanmoins en changement perpétuel, divisible en heures, secondes, tel que le chante le système *Kālavāda*; ou encore Śiva-Mahākāla, l'éternité qui avale le Temps et, sous forme de *yamāntaka*, met un terme au restricteur-divinité de la mort; ou encore Rudra associé au feu qui consume intégralement l'univers[1]; enfin la suprême Kālī assoiffée de sang qui, en tant que *Kālasaṃkarṣiṇī*, détruit le temps et la mort, et néanmoins est source de douze ou seize *kalā*.

Ces divers principes égrènent les choses dans le temps puis résorbent en leur propre essence ce qu'ils ont manifesté, permettant ainsi un retour à l'indivision originelle; le Tout semble se diviser sans fin, par jeu, mais à l'intérieur de lui-même, sans cesser d'être l'Unique Tout ne s'opposant à rien.

Pour les śivaïtes, Śiva qui résorbe l'univers est Mahākāla, ' Grand Temps ', à savoir le Temps indivis considéré en son essence, et donc l'éternité même. Il joue dès les époques reculées un rôle considérable bien qu'ambivalent, car il se présente selon l'angle envisagé comme mort ou comme source de vie : mort et servitude pour l'ignorant sous l'aspect du temps qui ronge sans arrêt la vie humaine, mais pour celui qui le reconnaît en sa réalité, tourbillon ardent d'énergies divines que sont toutes ses puissances unifiées.

La roue du temps *(kālacakra)* chez les bouddhistes tibétains

Śiva n'est donc pas seulement à l'origine du différencié et du temps destructeur, il est la Mort de la mort elle-même quand il dévore le temps. On le montre donc trônant au centre du monde que figure la roue des énergies conscientes.

Plus tard les bouddhistes reprendront ce symbole qui, entre le xe et le xiiie siècle, devint très célèbre au Tibet. Cette roue du temps, *kālacakra*, apparue si tardivement dans le bouddhisme du nord de l'Inde, doit avoir pour origine le Śivaïsme tantrique et, spécialement, le système Mahārtha-Krama.

Dans sa thèse ' *Les bouddhistes Kaśmīriens au Moyen Age* '[2], Jean Naudou met en valeur le prestige des maîtres bouddhistes kaśmīriens auprès des tibétains et leur rôle primordial dans la transmission de la doctrine du *kālacakra* au Tibet : la ' Roue du temps ' jusque-là réservée à de rares initiés commence à

1. *Kālāgnirudra*. Cf. ici p. 182.
2. Annales du Musée Guimet, Paris, 1968, pp. 125-128 et 135.

se répandre dans l'Inde d'abord puis au Tibet grâce à trois kaśmīriens[1]. Ainsi le kaśmīrien Somanātha[2] qui appartenait à une famille brahmanique se convertit au Bouddhisme et étudia au Kaśmīr auprès d'un brahmaṇe, excellent érudit, Sūryaketu. C'est lui qui prêcha au Tibet à la fin du XIe siècle le *kālacakra* et traduisit en tibétain les principaux textes du cycle du Kālacakra[3]. A Nāropā est due, entre autres traductions, celle du Śrīmatīdevīmahākālīguhyasādhana[4] dont le titre ' Pratique ésotérique sur la grande Déesse Kālī ' est significatif. En outre deux textes śivaïtes, le Svarodayatantra d'un millier de stances où dialoguent Śiva-Bhasmeśvara et la déesse Parvatī, et le Svarodayalagnaphalopadeśa furent traduits en tibétain par le kaśmīrien Jayānanda avec filiation śivaïte à l'appui : Śrī Maheśvara, Hayagrīva, Brahman, Somānandanātha, Utpalanātha, Guhyalakṣmaṇa, Mantrabhaṭṭa ou °bhadra et Abhinavaguptaratna, Śaṅkarabhadra, puis sont énumérés quatre autres maîtres jusqu'au traducteur Jayānanda[5]. Somānanda, Utpala et Lakṣmanagupta[6] sont bien connus comme prédécesseurs d'Abhinavagupta dans la branche Pratyabhijñā.

Il est hors de doute que les partisans du Krama et les Bouddhistes Vijñānavādin et Mādhyamika baignaient dans une même atmosphère. Nous n'ignorons pas d'autre part les échanges entre Trika et Yogācāra. Abhinavagupta étudia auprès de maîtres bouddhistes célèbres afin d'apprendre directement leurs doctrines philosophiques dont il réfute certaines thèses dans sa glose à l'Īśvarapratyabhijñākārikā d'Utpala, tout en reconnaissant ce qu'il leur doit. Mais avant lui le Krama subit en profondeur l'influence des Bouddhistes pour exercer ensuite la sienne sur le Bouddhisme tantrique en général. Durant des siècles la zone de leur mutuelle influence semble être l'Auḍyāṇa, car c'est dans cette portion du Kaśmīr nommée Audyāṇapīṭha que prit naissance l'Auttarāmnaya dont parle Maheśvarānanda[7], tradition issue de l'une des cinq bouches de Śiva, celle du nord, le Vāmamārga auquel le système Krama se rattache[8].

1. Id., p. 128.
2. Les noms terminant en *nātha* si caractéristiques de l'école des Nātha — qui subit probablement l'influence du Krama — se trouvent souvent chez les maîtres cités dans les textes tibétains relatifs aux partisans du Kālacakra.
3. Cf. J. Naudou, *op. cit.*, pp. 181 et 161-162.
4. Id., p. 150.
5. Id., pp. 102 et suivantes.
6. Cf. Tantrāloka, vol. XII, p. 414.
7. M.M., sk. p. 6.
8. Cf. K. C. Pandey, *Abhinavagupta*, pp. 280-281. Nous savons avec certitude que dès le ve siècle de notre ère maints pèlerins chinois vinrent au Kaśmīr pour y étudier

D'après des études plus récentes, l'Auḍyāna, Uḍḍiyāna ou Oḍyāṇa correspondrait à l'actuel Swāt, région d'Ou-Tchang-na que traversait une route très fréquentée entre Asie et Inde[1], cette région constituant un centre bouddhiste important. S'il est permis d'identifier la vallée du Swāt et l'Uḍḍiyāna, il faudrait y voir également le centre même de l'école Krama, car de l'Uḍḍiyāna était originaire Bhūtirāja, maître très respecté d'Abhinavagupta à qui il enseigna la doctrine des *mahāsiddha*[2].

Śiva-mahākāla, le grand Temps, a sa place toute désignée dans le symbole de la roue. Nous verrons l'énergie divine faire émaner d'elle le Temps puis le résorber après en avoir exprimé l'essence. Dans le Bouddhisme la roue figure avant tout la roue de la loi *(dharmacakra)* que fait tourner le Buddha et qui met fin à la roue du temps ou du *saṃsāra*; mais cette dernière ne fait pas partie intégrante, à date ancienne, de sa cosmogonie et semble avoir été importée de l'extérieur.

Il suffit de parcourir le Kālacakratantra dans sa version sanscrite[3] pour constater les nombreuses affinités qu'il présente avec les Tantra śivaïtes tels qu'ils sont exposés par Abhinavagupta dans son Tantrāloka, spécialement quant aux pratiques d'initiations, aux centres du corps et aux exercices du souffle.

Notre propos n'est pas de nous étendre sur les traits majeurs du système Kālacakra : la sextuple union ou les six manières *(ṣaḍaṅgayoga)* de s'identifier à la suprême Réalité ou encore l'apparition de l'univers à partir d'une source unique, le *Buddha* primordial *(ādibuddha)*, à travers cinq lignées *(kula)* d'émanation, chacune d'elles nommées d'après son *buddha* respectif[4]. Par contre

le *dhyāna* auprès de moines bouddhiques de l'école Yogācāra tels Kumārajīva, Buddhabhadra, Dharmabhikṣu ; la plupart de ces pèlerins, Fa-Hien et plus tard Hiuan-Tsang, passèrent par le Kaśmīr et l'Uḍḍiyāna. A partir du VIIe siècle le Tantrisme se diffuse parmi les Bouddhistes de l'Inde et son influence sur le Bouddhisme chinois et tibétain se fait de plus en plus sentir.

1. J. Naudou, *op. cit.*, pp. 35-38 sur sa localisation.

2. Cf. R. Gnoli, *Abhinavagupta, Essenza dei Tantra*, Torino, 1960, pp. 13 et 66.

3. Cf. Kālacakratantra, éd. par Raghuvīra et Lokesh Chandra. Śatapiṭaka Series, vol. 69-70. New Delhi, 1966. Cf. II, śl. 36-44, sur les centres, 24-28.31, 36 sqq., 47.

4. Le suprême Buddha porteur du *vajra* constitue le corps dont les cinq *buddha* sont les constituants ; et ce corps a pour symbole le cercle *(maṇḍala)* intégral, au milieu de l'infinité spatiale *(ākāśa)* qui n'est autre que le *Vajradhara* même. Cf. J. Tucci, *Some glosses upon the Guhyasamāja*. M.C.B. III, pp. 340-353. Cette conception de cinq buddha par rapport au buddha originel serait à rapprocher de celle des *kālī* à l'égard de *mahākālī* et, en particulier, de la Splendeur symbolisée par la roue de la totalité dans laquelle se déploient cinq types de *siddha*, cf. M.M. śl. 38, 40 et 41 ainsi que leur glose. L'iconographie, d'autre part, dépeint *kālacakra* comme le dieu central d'un *maṇḍala* : il a quatre faces et 24 bras dont les mains tiennent chacune un instrument symbolique ; il est entouré d'un halo de flammes, il danse en tenant enlacée sa *śakti*,

nous insisterons sur un point important non sans rapport avec l'étude des *kālī* en examinant brièvement le rôle que joue le Buddha primordial omniscient ' qui perçoit toutes les choses exemptes de contradictions ' en sa forme de *kālacakra*, principe ultime du système de ce nom. Deux stances d'un hymne que cite la Sekoddeśaṭikā de Nāropā écrite en l'honneur de Kālacakra contiennent l'enseignement essentiel à ce sujet : « Exempt de commencement et de fin, le Buddha sans relation est l'*ādibuddha* ayant pour aspects compassion et vacuité; c'est le Temps quand (son énergie) prend la forme de ' dissimulatrice '. On le nomme Roue en tant que vacuité. Il est donc la Roue du Temps impérissable et sans dualité. »[2]. *Kāla* est ensuite analysé syllabe par syllabe, ce qui donne avec l'aide de la glose : *kā*, la cause *(kāraṇa)* qui a pris fin en lui, le Sans-cause, lorsque le *vikalpa* n'est plus. *La* désigne la résorption *(laya)* de toutes les choses à mesure qu'elles apparaissent. *Ca* signifie conscience instable *(cala)* et *kra* son processus *(krama)* que l'on réprime afin de faire d'elle une conscience illuminée *(bodhicitta)*.

Kālacakra, la divinité, concerne donc tout, expliquant aussi bien l'apparition des choses que leur résorption dans la voie mystique, à l'image de Śiva-Mahākāla, l'absolu sans-second. En tant qu'instrument créateur le Buddha primordial est le Temps, c'est par sa compassion infinie *(karuṇā)* et pour devenir objet cognoscible qu'il se manifeste dans le temps et dans l'espace sous l'aspect d'une roue immense *(cakra)*, celle des existences sans fin, en déployant l'énergie qui sert à le cacher. Mais Temps et compassion sont également les instruments de sa révélation puisqu'ils permettent à l'initié de s'élever à Kālacakra grâce à une méditation sur le temps, la connaissance de l'impérissable félicité éloignant à jamais tout obstacle. Le Buddha sera alors appréhendé comme vacuité *(śūnyatā)*, vide des imaginations que l'on forge à son égard[3].

Kālacakra est donc — quant au Temps — la compassion universelle ou moyen *(upāya)* de sa révélation et — quant à

de couleur orange, foulant aux pieds le cadavre de Śiva et de Gaṇapati. Cf. J. Tucci, *op. cit.*, pp. 341 et 348.

1. Section du Kālacakratantra, la Sekoddeśaṭīkā fut éditée avec son texte sanskrit et une longue introduction en anglais par Mario E. Carelli, Baroda 1941.

2. *Anādinidhano buddha ādibuddho niranvayaḥ* |
karuṇāśūnyatāmūrtiḥ kālaḥ saṃvṛtirūpiṇī |
śūnyatācakram ity uktaṃ kālacakro 'dvayo 'kṣaraḥ ||
kākārāt kāraṇe śānte lakārāl layo 'tra vai |
cakārāc calacittasya krakārāt kramabandhanaiḥ || pp. 7-8.

3. Cf. *op. cit.*, Introduction, pp. 22-23.

la Roue du monde cognoscible — la sapience *(prajñā)* qui a reconnu la vacuité universelle.

Comme le Krama le système Kālacakra distingue le Temps suprême[1], ou éternité, du temps relatif dont nous sommes esclaves. La technique libératrice se sert du souffle en vue de maîtriser le flux temporel du fait que le temps relatif se réduit à l'activité des souffles; cette activité contrôlée, le flux du temps s'interrompt et on accède à la plus haute des félicités dite spontanée ou innée *(sahajānanda)*, par-delà le Quatrième état *(turya)*, et c'est là le bienheureux Kālacakra.

Pour supprimer la dualité entre sujet et objet, mâle et femelle, c'est-à-dire le flux et le reflux en ses divers aspects, il faut s'attaquer à la racine la plus directement accessible, présente à même l'énergie vitale, à savoir l'alternance perpétuelle de l'inspiration et de l'expiration. Délaissant ces deux flux, on s'établit dans le flot vertical qui s'élève jusqu'au sommet du crâne. Grâce à cette pratique on réussira à plonger le temps dans l'éternité après avoir obtenu l'éveil instantané, le point sans mesure[2], d'où la durée surgit et où elle se résorbe.

Le Mūlatantra résume ainsi cette pratique : « En cet unique et impérissable instant réside le lieu de naissance des vainqueurs. La pensée fermement établie dans le grand souffle de Vie, à la disparition du souffle ordinaire, la vision divine surgit (en moi) tandis que, (mes) sens corporels disparus, (leurs) domaines sensoriels (respectifs) l'étant aussi, j'ai la vision du divin domaine et je vois tout. Il n'est plus rien que je ne perçoive alors, ô Roi! »[3].

Le texte relate ensuite avec concision de quelle manière des périodes temporelles toujours accrues vont se trouver finalement comprimées en un unique instant à l'aide de cycles respiratoires de plus en plus condensés, en s'exerçant d'abord sur le jour et la nuit (qui correspondent à la veille et au rêve), puis sur les quinzaines lunaires, sur l'année solaire, jusqu'au temps cosmique, enfin, sur le point sans mesure, le *bindu*, où 21600 souffles équivalant à la durée de la vie humaine[4] atteignent leur plénitude.

Un aspect intéressant du système Kālacakra a trait au rapprochement entre souffle et jonction, celle-ci étant désignée par le

1. Dans le *dharmadhātu*, absolu, *kāla* est l'instant impérissable, la suprême syllabe ; et *cakra*, roue universelle, est alors le connaissable que plus rien n'entrave, p. 3.

2. *Bindu* est le symbole de Śiva dans le Trika où il joue un rôle important.

3. Haut de la p. 7. La vérité des douze aspects et celle des seize aspects que mentionne ici ce texte peuvent se rapporter aux 12 *saṃkrānti* et aux seize *ānanda*, félicités, mais aussi aux 12 et aux 16 *kalā* souvent mentionnées dans la Sekoddeśaṭīkā, p. 7, 63.

4. La raison en est donnée quant au Krama, ici pp. 51-53.

terme *saṃkrānti*[1], transition d'un signe du zodiaque à l'autre. Lorsque par l'arrêt du souffle on supprime les douze transitions, toute la puissance vitale canalisée et intériorisée s'élève dans la voie médiane en brisant les obstacles. On reconnaît là cette *kuṇḍalī* que le même texte mentionne plus loin[2]. Par-delà encore, au plan suprême du Corps inné *(sahajakāya)*, en pleine spontanéité, le Temps universel se perd dans l'éternité[3].

Kālagrāsa pour Abhinavagupta

C'est là précisément ce que Abhinavagupta développe avec force détails dans les chapitres VI et VII du Tantrāloka. Il y expose les pratiques du souffle par rapport au temps, à savoir les processus du mouvement de l'énergie vitale *(prāṇa)*. Le chapitre VI traite surtout du chemin temporel *(kālādhvan)* lequel repose sur le souffle en tant que vibration première ou *spanda* générique, car c'est par le souffle que le temps se mesure. On y trouve une définition du temps reposant à l'intérieur de la Conscience comme identique à la suprême énergie de Śiva nommée *Kālī*[4]. Ce Temps transcendant doit être distingué du temps ordinaire puisqu'il procède de l'énergie divine elle-même en son aspect d'activité *(kriyāśakti)*, essence des diverses catégories et apte à faire apparaître l'univers. Et ce Temps qui sous l'angle du suprême Sujet n'est autre que le Souverain (Īśvara) devient, sous l'angle du sujet victime de l'illusion, la catégorie du temps limité[5].

Adhvan a un double sens : chemin où il faut marcher pas à pas afin d'obtenir la Réalité de Śiva, mais aussi ' ce qui doit être mangé ' si on le fait dériver de *ad-* (śl. 30). Pour ceux qui transmigrent, l'*adhvan* est le devenir en raison des étapes successives qu'il présente; il se révèle par contre pour le yogin comme le moyen de dévorer le devenir, ce qui ne consiste pas à le refouler ni à le franchir mais à le détruire entièrement sous sa forme première et à le rendre bénéfique sous sa forme nouvelle intégrée au Soi.

Étant donné le lien intime unissant activité du souffle et

1. Milieu de la p. 7.

2. P. 37. Sur les *kalā* et sur l'unique instant ainsi que sur la *kuṇḍalinī* et la voie du milieu, cf. pp. 63-64.

3. Cf. ici *mahākāla* dans son rapport avec l'ultime *kālī*, p. 155 et p. 183.

4. T.A. VI, śl. 7-8, cf. ici p. 24-5 où l'on voit la Conscience universelle apparaître comme le vide puis se tourner vers le champ objectif (dont elle s'était séparée) afin de l'assimiler et de devenir fonction de vie *(prāṇanā)* qui anime le corps à l'aide des cinq souffles.

5. *Kālādhvan*, cf. ici le tableau de la p. 26.

manifestation du temps, « il suffit, dit Abhinavagupta[1], de supprimer le mouvement de la respiration pour que, celui-ci cessant, le temps soit dévoré *(kālagrāsa)* et que la Conscience se révèle en sa plénitude et en son unicité, pourvue de ses multiples énergies. Car ce sont les limitations temporelles qui divisent l'unicité de la Conscience et nullement celles de la réalité connaissable ainsi que le montre par exemple la connaissance que l'on a de la cime d'une montagne (où en une fraction d'instant on perçoit la ville en sa totalité). Le temps (d'un acte) de connaissance, c'est là l'instant... et la connaissance reste une aussi longtemps que ne surgit pas un nouveau mouvement du souffle (quelles que soient les choses perçues). Aussitôt le temps dévoré, la connaissance à double pôle redevient indifférenciée *(avikalpa)*. Le but est donc de percevoir le chemin temporel *(adhvan)* tout entier dans l'apparition d'un souffle... Dès qu'on reconnaît le Soi comme identique à la souveraineté divine on est définitivement délivré ».

Quant à la pratique relative aux souffles, elle cherche à découvrir en un acte respiratoire la jonction entre deux mouvements *(spanda)*, celle-ci variant avec le pouvoir de se concentrer. On compare ces jonctions[2] qui échappent à toute mesure temporelle aux crépuscules, excluant eux aussi la dualité du jour et de la nuit, et en conséquence la durée et le *saṃsāra*. Cela s'explique du fait que le temps est lié au mouvement et que cette relation caractérise le devenir. Mais entre un mouvement qui cesse et un autre qui s'amorce s'insère une jonction, un arrêt, un vide où le déterminisme propre au mouvement est interrompu. Au contraire de la conscience ordinaire qui s'intéresse surtout au mouvement et s'enferme ainsi dans le temps, celle du yogin se concentre sur les vides interstitiels où la durée n'est pas sensible, où le temps fond, n'ayant pas de support. De là vient l'importance des moments de repos des divers souffles que décrit ainsi Abhinavagupta[3] : Au moment où l'on va respirer on se repose

1. *Tantrasāra of Abhinavagupta*, ed. by Pandit Mukund Rām Śāstrī, Śrinagar 1918. K.S. nº XVII, ch. VI, pp. 60-61 et T.A. VI, 58-60 : pour se libérer et être apte à libérer autrui, il est indispensable de connaître la nature véritable de l'apparition, de la permanence et de la résorption qui toutes dépendent du temps ; et celui-ci consiste en souffle vital, d'où l'importance d'un clair exposé concernant le mouvement du souffle *(uccāra)*.

2. T.A. VI, śl. 128. Ces jonctions font l'office de gond par rapport à la porte selon l'exemple d'Eckhart : si la porte s'ouvre ou se ferme, se mouvant ici et là, le gond reste immuable en un seul lieu et n'est pas touché par le mouvement. La jonction correspond dans la pratique à la friction unifiante entre roue de feu et roue du *soma*, sujet et objet, ici p. 84.

3. Tantrasāra, ch. V, p. 38.

d'abord dans le vide, à savoir dans le cœur; puis dans la réalité externe dès que sort le souffle expiré *(prāṇa)*. Alors grâce à la pleine lune du souffle inspiré *(apāna)* on saisit l'essence du Soi comme le tout (l'extérieur étant identique au Soi). Ensuite quand apparaît le souffle égal *(samāna)* on éprouve le repos issu de la fusion (de tous les aspects de l'existence). Puis grâce à l'apparition du souffle vertical *(udāna)* et avec son aide on dévore les limitations que sont connaissant, connaissance et connu, également inspiration et expiration, jour et nuit. Enfin dès que s'apaise ce feu dévorant et que surgit le souffle omnipénétrant *(vyāna)*, on resplendit libre (comme lui) de toute limitation.

On comprend alors mieux en quoi consistent les trois jonctions *(saṃdhyā)* où disparaissent soleil et lune, jour et nuit ainsi que toute la dualité du cognoscible et de la connaissance. La première, celle de l'aurore, révélatrice de la Réalité du Soi, a lieu au moment où la lune — souffle inspiré descendant — repose à l'intérieur, dans le cœur et où le soleil — souffle expiré ascendant — n'est pas encore levé. La seconde, jonction de midi qui procure la libération, est la friction unitive de ces deux souffles qui s'intériorisent; et à leur point de rencontre dans le canal médian, en *tālu*, au niveau du palais, naît le feu, *agni*. En d'autres termes, à l'aide de la fusion de la connaissance et du connu se manifeste le pur Sujet connaissant. Dès que le soleil — souffle expiré — réside dans le firmament[1], on le nomme soleil suprême qui éclaire la roue des êtres et qui plus jamais ne se couchera. La troisième, la grande jonction du crépuscule vespéral, est le séjour très apaisé; le souffle expiré repose paisible sans aucun mouvement en un seul point (à l'extérieur) tandis que le souffle inspiré n'a pas encore pris son essor[2].

Afin d'échapper progressivement au temps et de dominer le cycle de la naissance et de la mort, la pratique revient à installer la conscience aux jonctions, ces intersections favorables à la méditation et à l'adoration. On part du fait qu'un acte respiratoire contient le temps et toutes ses divisions[3], car l'énergie temporelle qui a pour fondement le désir est relative ; c'est ce que prouvent les divers rythmes temporels durant le rêve[4], le sommeil profond, le *samādhi* où une parcelle de temps semble infinie, et selon le témoignage des livres sacrés : un jour d'*Īśvara* pendant lequel le souffle émet l'univers, multiplié par dix mille trillions équivaut

1. *Vyoman* est selon la glose la voie médiane *(madhyanāḍī)* où s'élève l'*udāna*= *kuṇḍalinī*.
2. T.A. VI, śl. 24-27, pp. 25-28, résumé de ces strophes et explications de Jayaratha.
3. Tantrasāra, VI, p. 48 et T.A. VI, 153-161.
4. Sans qu'il y ait contradiction. Tantrasāra, p. 57.

à un jour de *sadāśiva* et ainsi de suite jusqu'au temps incommensurable d'où surgissent, en l'espace d'un clin d'œil, tous les cycles d'émissions et de résorptions cosmiques[1].

Le Tantrāloka (VI, 21-214) nous montre de quelle manière un yogin à l'occasion de chacun des divers souffles qui engendrent le temps, annule la durée : Dans la pratique du *prāṇa* relative à un jour, le yogin fixe son attention exclusivement sur les trois jonctions, cœur, *tālu* et espace externe au cours d'un souffle expiré, le cheminement entre les jonctions disparaissant comme absorbé par elles. Quand il a dévoré tous les mouvements du cycle de ce souffle, il obtient non seulement la maîtrise des énergies qui ne sont pas habituellement en son pouvoir[2] mais en outre l'annulation temporelle qui porte sur la durée de ce cycle.

On assiste à un même contrôle du temps à l'aide des pratiques relatives aux autres souffles dont le temps surgit : la concentration propre à l'*apāna* qui porte sur le cœur et le centre radical (l'*apāna* fluant de l'un à l'autre) purifie de la dualité et conquiert le temps de l'univers — émission et résorption des causes, de *brahman* à *śiva*-sans-relation — que l'adepte doit éprouver, au cours d'une seule inspiration, dans la contraction et l'épanouissement du grand sanctuaire : cœur, bulbe et organes sexuels. La pratique quant au *samāna* contracte dans la simultanéité cette émission-résorption, car c'est en un seul point qu'on doit réaliser le souffle égal, celui-ci étant unique et dépourvu d'inspiration et d'expiration. La concentration sur l'équinoxe se fixe dans le cœur, domaine de la pure vibration : là le souffle change de nature ou plutôt fait retour à sa vraie nature, le *spanda* (T.A. VI, 185-214).

Les deux derniers souffles ne relèvent plus de la pratique de l'homme ordinaire : seul un yogin est apte à s'exercer sur le souffle vertical *(udāna)* qui va du cœur au centre supérieur au cours de l'ascension de la *kuṇḍalinī*. Le temps n'est plus dès lors que pure vibration de la Conscience *(spandamātra)*. Quant au souffle omnipénétrant *(vyāna)*, il ne possède ni succession ni mouvement spécifique puisqu'il remplit tout; néanmoins le temps surgit de lui sous forme d'un élan *(ucchalatā)* infiniment subtil. Il s'agit de l'indicible *spanda* initial. Tel est brièvement décrit le procédé de dévoration progressive qui vise à pressurer le temps[3]; ' progres-

1. Id., p. 56. Innombrables sont les émissions et résorptions en un souffle vital identique à une grande émission. Le souffle repose en effet ultimement dans la pure Conscience dont la vibration rend compte de l'apparition du temps (p. 57).

2. Tels le battement involontaire des paupières et le rythme des souffles durant le sommeil.

3. *Prāṇagrāsakramāvāptakālasaṃkarṣaṇasthitiḥ*. T.A. VII, śl. 22. A ce sujet cf. A. Padoux, *op. cit.*, pp. 335 sqq, qui montre comment s'effectue le *prāṇagrāsa* à l'aide du *mantra* associé au mouvement du souffle *(uccāra)*.

sive ' parce que le yogin doit en un souffle réaliser durant le *samādhi* des périodes de temps accrues que décrit *in extenso* le Tantrāloka selon de subtiles correspondances entre les périodes temporelles, à partir d'un quinzième de seconde, puis 24 minutes, jour et nuit, quinzaine claire et quinzaine sombre... jusqu'à 60 ans[1], chacune de ces périodes ayant son moment de repos exempt de déterminations temporelles[2].

Ces diverses techniques ont toutes pour fin de parvenir au Centre et de se reposer dans le Cœur, source de l'énergie vibrante, en faisant cesser les fluctuations mentales *(vikalpa)* ainsi que celles du souffle qui leur sont toujours associées; et comme le temps n'existe que par rapport au souffle dans lequel il a ses demeures, le souffle s'immobilisant, le temps disparaît nécessairement. D'autre part le souffle vital n'existe que dans la vibration *(spanda)* et par elle; il en est la forme grossière à double pôle; il fluctuera donc tant qu'il n'a pas atteint le Centre[3], à la jonction de tout mouvement. Pour le restituer à sa nature subtile et vibrante, on le fait pénétrer dans le cœur, Conscience universelle d'où tout procède et où tout se résorbe. Alors seulement les souffles apaisés s'unifient et fusionnent au sein de l'énergie primordiale indifférenciée.

La pratique du *prāṇagrāsa* qui tend ainsi à une parfaite unification n'est pas sans évoquer l'union désirée entre *prajñā* et *upāya* (connaissance et voie) qui pour les partisans bouddhistes du *Kālacakra* a lieu justement en *kāla*, Temps qui transcende le temps limité, divinité unique et suprême où l'on reconnaît l'*Īśvara-mahākāla* du système Krama, lui que śivaïtes et bouddhistes tibétains cherchent à réaliser.

Les disciplines des souffles en vue de conquérir le temps feront l'objet d'une étude dans un prochain ouvrage[4] puisqu'elles relèvent plus de la voie active de l'individu que de celle de l'énergie adoptée par le Kraṃa. Ce système ainsi que le signale la présente étude a recours uniquement à la pratique supérieure de la roue des énergies *(śakticakra)*; éveillées, ces énergies dévoreront spontanément le temps indépendamment de tout exercice de souffle.

1. Ce qui permet d'échapper à la mort du fait qu'il y a 21600 respirations en un jour et une nuit et le même nombre de jours en 60 ans. C'est en outre en ce laps de temps que l'homme complète la vie du souffle (VI, śl. 127).

2. Telle est la jonction entre les quinzaines sombres et claires, les transitions à travers les douze constellations du zodiaque pour les mois, et les deux équinoxes pour l'année. Cf. ici p. 48.

3. Qui est aussi la voie médiane *(madhyanāḍī)* et le *vyoman*.

4. Concernant initiations et voies de la libération.

Nature de la Roue dans le Śivaïsme du Kaśmīr

Dans ses œuvres Kṣemarāja revient à plusieurs reprises sur la roue des énergies. Commentant le premier verset de la Spandakārikā[1] il fait allusion à la doctrine Mahārtha, laquelle attribue émanations et résorptions de l'univers aux divinités qui y président, ces énergies qui constituent les rayons de la roue cosmique : « Le Seigneur, dit-il, est la source de la gloire révélée dans la roue des énergies — jeu immense fait d'élan, de manifestation, de jouissance et de disparition. » Et ces énergies au nombre de douze sont « les *kālī* appelées la créatrice, la rouge[2] et autres qui selon la tradition effectuent leur jeu d'émanation et de résorption du monde en tenant toujours étroitement enlacé le Seigneur de la Roue, le glorieux Bhairava-qui-baratte *(manthanabhairava)* ». Cet acte vibrant du Seigneur (non différent du Soi) manifeste par sa propre liberté la roue des divinités ou énergies des organes sensoriels en leur suc de conscience ainsi que l'ensemble des organes qui semblent privés de conscience. C'est lui qui les met en branle, lui qui les rend stables et qui les résorbe. En quelques mots Kṣemarāja condense ensuite toute la pratique des *kālī* que nous expliquerons en détail au cours de cet ouvrage : « Un yogin attentif à la ronde des rayons de sa propre puissance qui préside successivement à la mise en marche des organes sensoriels, à leur stabilité et autres fonctions, doit considérer sa propre essence comme celle du Seigneur, comme ce qui dirige et incite fonctions et organes vers leurs objets respectifs. Il possédera alors partout la liberté spontanée de sa nature réelle qui lui permet d'obtenir cet (Acte vibrant) »[3].

Le même commentateur précise plus loin à l'occasion du verset 11 : le yogin doit examiner sa propre nature identique à l'Acte libre *(spanda)* et reconnue comme la réalité sous-jacente qui remplit jusqu'à l'état dispersé de veille. Alors à l'aide de l'extase où il ferme et ouvre les yeux en succession rapide[4] et grâce aux deux bois de friction de cette double émission[5], toute alternative disparaît et la roue de ses organes atteint son plein

1. Le Spandanirṇaya, p. 6, l. 5.

2. *Sṛṣṭikālī* et *raktakālī*, ici pp. 157 sqq.

3. *Spanda*. Id., comm. aux versets 6 et 7, p. 20 et p. 25. Sur la Roue, V.S., pp. 62-64, M.M. Int., pp. 50-54, *Hymnes de Abhinavagupta*, pp. 86-96.

4. *Nimīlana*° et *unmīlanasamādhi* propres à la *bhairavīmudrā* définie dans ce même ouvrage, p. 25.

5. *Visarga*. Ces bois, les *araṇi*, servent à allumer le feu sacrificiel dans les Veda ; ils engendrent ici par leur frottement le feu central du souffle *udāna* qui consume intégralement la dualité.

épanouissement lorsque, fermement établi à la jonction, il remplit d'un coup ce qui précède et ce qui suit. Le fil de ses fonctions ainsi soudain brisé, le yogin frappé de saisissement voit la totalité des êtres s'élever du firmament de la Conscience et s'y résorber. L'extraordinaire Réalité débordante de béatitude n'est autre que l'ultime *kālī*, *kālasaṃkarṣiṇī*[1].

Selon le système Krama, la Roue universelle de l'énergie consciente dite ineffable *(anākhyacakra)* englobe tout, rien n'existant en dehors d'elle : pour donner une juste idée de ce qu'elle représente, il faudrait employer plusieurs images dynamiques dans lesquelles le centre expliquerait tout, puisque tout part du Cœur vibrant de Bhairava dont le frémissement se répand de proche en proche, l'ensemble de la roue n'étant qu'une vibration infinie et omnipotente *(spanda)*.

L'exemple utilisé par Maheśvarānanda, un tison enflammé que l'on fait tourbillonner très vite en une spirale s'agrandissant à partir du centre, met en valeur la discontinuité du processus et l'instantanéité des énergies ignées en constant renouvellement. Il n'y a qu'un point de feu mais on a l'impression d'une spirale, l'apparente continuité étant faite de positions successives à chaque moment[2].

Une autre illustration est fournie par Kṣemarāja qui dans son commentaire aux Śivasūtra[3] compare la roue des expériences mystiques à une fleur, en bouton, puis éclose, enfin bien épanouie et qui remplit d'émerveillement le yogin à mesure qu'elle se découvre à lui. La conscience se déploie ainsi en faisant apparaître un univers transfiguré, la reconnaissance de Soi ayant lieu dans le calice du lotus, à savoir le Cœur. C'est là que *manthanabhairava* et *manthanabhairavī*, ce libre couple que forme Śiva uni à l'énergie, baratte l'univers au milieu des énergies divinisées, ' libre ' parce que rempli de la majesté des énergies. Les mouvements de la roue des énergies viennent toujours du Centre, au cœur de toute vibration, où se tient *manthanabhairava*, mouvement et vibrations n'existant qu'en sa propre nature. Ce vortex spontané ne s'arrête jamais de faire émaner et de résorber les énergies selon son rythme éternel : avaler et vomir[4]. Percevoir l'univers en son essence comme une masse d'énergies, c'est donc le voir en sa gloire.

1. Cf. ici p. 57 et p. 189.

2. M.M. Introduction, p. 52 et śl. 41, p. 144. Mieux que roues ou cercles la spirale insiste sur le mouvement circulaire jaillissant du point originel, le *bindu*, et le prolongeant à l'infini. Ses mouvements alternatifs d'évolution et d'involution correspondent en outre à la coagulation et à la fonte du système Krama. La spirale symbolise également le tourbillonnement vers l'intérieur ou vers l'extérieur de l'Essence divine manifestant les *kālī* ou les résorbant. Cf. Kālikāstotra śl. 8-9, ici p. 105.

3. Vimarśinī, *sūtra* 12, p. 29. M.M. Introd., p. 52, texte sk., p. 106, l. 16 et 22.

4. M.M., pp. 51, 140, et ici p. 59.

Le barattement qui anime la roue et, qui plus est, la constitue puisque sans lui elle ne serait rien, forme un tourbillon dont les cercles concentriques s'éloignent du Centre et, à mesure qu'ils s'élargissent, perdent leur vie frémissante pour n'être plus que mouvements ralentis. Ainsi le *spanda* — acte spontané et indifférencié — prend l'aspect d'une pure intention encore vibrante, il se répand ensuite en un moi limité dont les connaissances, d'abord unifiées, deviennent avec la pensée instable une succession, puis ces connaissances s'éparpillent en sensations et enfin se cristallisent en objets. Mais à nouveau ce monde inerte et sclérosé se dissoudra spontanément dès que *manthanabhairava* le fera fondre au feu du Quatrième état issu des deux planchettes à friction.

Est dupe de ses énergies celui qui ignore le dynamisme de ses propres facultés dû à la vibration de bhairava-le-*manthana* sis au centre du cœur. Il perçoit ses organes comme inconscients, simples instruments de la pensée et d'un moi individuel borné. Les énergies que rend inefficientes le constant mouvement de prendre et de repousser, de pris et de preneur *(grāhyagrāhaka)* auquel elles obéissent, constituent l'état de l'homme ordinaire, victime de la roue des pérégrinations circulaires.

Par contre celui qui se tient dans l'éther du cœur, au moyeu de la Roue de la Conscience, reconnaît *vāmeśī*, la grande énergie qui déverse l'existence et la résorbe en elle-même.

Se nomme, en effet, *vāma* le mouvement de l'énergie *manthanabhairavī*[1] qui ' vomit ' le multiple dont la coulée vivante et indifférenciée *(nirvikalpa)* se cristallise et se structure en habitudes ou tendances inconscientes[2]. Le mouvement opposé, celui d'avaler de *manthanabhairava*, qui rétracte les énergies, toutes réunies, et les fait graviter vers le Centre unique, dissout les structures et les tendances à la dualité. A ce mouvement se rattache la pratique des *kālī* qui permet aux facultés de recouvrer leur dynamisme originel, mais pour qu'une parfaite intégration ait lieu, le yogin doit, à partir de la jonction, s'emparer des deux planchettes qui servent à allumer le feu. De là, avec une conscience très vigilante, il remplira simultanément veille et *samādhi*. Il deviendra de la sorte le maître du double mouvement, celui qui absorbe et celui qui déverse, au moment où l'illumination se répand dans la compréhension du monde et l'inonde de la paix et de la félicité du Soi, d'où l'émerveillement propre à chacune des énergies de la Conscience lorsqu'elles irradient à tour de rôle.

1. Son mouvement baratteur se dirige vers la périphérie, celui de *manthanabhairava* vers le centre.

2. *Saṃskāra*, cf. ici pp. 17, 32.

Ainsi partant de l'énergie divine, la grande *kālī* qui baratte l'univers[1], on voit onduler successivement les énergies nommées *khecarī*, *gocarī*, *dikcarī* et *bhūcarī* selon les phases d'apparition, de permanence, de résorption et d'indicible conscience.

Le quintuple flot des énergies et les quatre domaines

Toute cette manifestation se rattache à la quintuple activité de Śiva *(pañcakṛtyā)* que Kṣemarāja examine dans son Pratyabhijñāhṛdaya (*sūtra* 11) du point de vue de l'école Mahārtha et donc sous l'angle de l'expérience mystique d'un yogin, en précisant que celle-ci correspond exactement à l'activité divine, bien que les termes qui la désignent soient différents[2]. Tout ce qui apparaît, dit en substance Kṣemarāja, lors de l'écoulement graduel des énergies de la vision et des autres organes, voilà l'apparition ou manifestation. Si de cet état ainsi manifesté on jouit ou se revêt de sa coloration, c'est que la déesse de la permanence l'installe dans l'existence. Puis cet état est résorbé au moment de la prise de conscience : ' Ah! (je le connais) ' quand l'expérience diversifiée s'absorbe dans le Soi. Mais si, au cours de la résorption, subsistent des impressions variées de doute ou autres, le flux du devenir demeure en germe prêt à resurgir; on appelle cet état *vilaya*, car il cache encore la véritable nature du Soi. Si cet état de germe ainsi retenu à l'intérieur est consumé par le feu de la Conscience qui l'assimile en un processus de maturation accélérée, en vertu de cet engloutissement, chez l'homme que favorise la grâce aucun germe ne demeure. Sans l'aide d'un *guru*, ajoute-t-il, on ne peut avoir l'expérience du quintuple acte, bien qu'il soit toujours à la portée de tous. Qui se reconnaît comme l'auteur de cette quintuple activité reste le maître des énergies. Qui l'ignore, trompé par elles, victime de l'illusion, transmigre, est un esclave *(paśu)*, sujet borné aux yeux duquel l'énergie, voilant sa forme suprême, déploie émanation et permanence du différencié en résorbant l'indifférencié[3]. Elle produit ainsi en lui une activité à double pôle *(vikalpa)* renouvelée à chaque instant[4], et manifeste des objets particuliers manquant de clarté. Cette même énergie suscite au contraire chez le maître

1. *Manthanabhairavī.*

2. A savoir *ābhāsana, rakti, vimarśana, bījāvasthāpana* et *vilāpana* ou *alaṃgrāsa* correspondant aux cinq activités divines : *sṛṣṭi, sthiti, saṃhāra, vilaya* et *anugraha*, śl. 11. Ces termes qualifient la Roue transcendante *(śrī śakticakra)*. Par contre M.M., p. 139.

3. *Abheda.*

4. *Pratikṣaṇam navanavāṃ vikalpakriyām ullāsayati.* Comm. *sūtra* 12.

des énergies (le *pati*) un pur état, libre de *vikalpa*, quand elle résorbe le différencié.

Kṣemarāja explique ensuite comment l'énergie *vyomavāmeśvarī* ' souveraine du firmament de la Conscience ' se déploie en se divisant en cinq courants qui asservissent l'ignorant : ces courants d'énergie constituent précisément la roue des énergies conscientes[1].

L'énergie de la Conscience *(citiśakti)* connue sous le nom de Vāmeśvarī, souveraine qui voile et qui dévoile, car elle émet l'univers et contrecarre aussi son cours[2], repose d'abord dans le domaine du vide[3] et masque sa suprême Réalité qui n'apparaît plus comme se mouvant dans le ciel infini de la Conscience *(cidgaganacarī)*. Elle commence par se manifester comme *khecarīcakra* propre au sujet conscient dont l'activité quelque peu limitée[4] se meut dans l'éther vide *(khe)* du cœur et consiste en énergies parcellaires *(kalā)*. Puis l'énergie revêt l'aspect de *gocarīcakra*, en circulant dans les rayons lumineux sous forme d'organe interne ayant pour triple fonction au niveau de la connaissance instrumentale *(pramāṇa)* : la détermination ou certitude portant sur le différencié, l'identification erronée (du Soi) au différencié et l'alternative différenciatrice[5]. En tant que *dikcarīcakra*, énergie qui se promène dans l'espace, elle devient l'animatrice des organes de la perception et de l'action aptes à percevoir le différencié en ses domaines visuel, auditif et autres. Elle se manifeste enfin comme *bhūcarīcakra* en cheminant sur terre, au niveau des objets connus *(prameya)* ou réalité objective différenciée.

Ainsi le cœur des *paśu*, êtres liés, s'égare-t-il sous l'influence de ces quatre énergies. Mais dans le rôle de souverain *(pati)* l'énergie *vyomavāmeśvarī* se révèle comme se mouvant dans le firmament infini de la Conscience avec, pour essence, l'activité universelle — l'omniscience et la toute-puissance — à l'étape de *khecarī*. A celle de *gocarī*, elle consiste en certitude à l'égard de l'indifférencié ; à celle de *dikcarī*, elle est aperception immédiate de l'indifférencié lorsque la prise de conscience de la non-différence a envahi la perception même. Enfin avec *bhūcarī*, l'énergie manifeste les objets connus comme la sève de son déploiement

1. Cf. commentaire au *sūtra* 12 et Spandanirṇaya, p. 7. Cf. M.M., pp. 125-127.

2. Elle est *vāma* au double sens de vomissante et gauche, opposée, néfaste.

3. Où les modalités de connaisseur et de connu n'ont pas encore apparu *(anullāsita)* (P.T., p. 39).

4. *Kiṃcitkartṛtva*.

5. L'*antaḥkaraṇa* revêt trois formes : *buddhi*, intelligence et sa certitude *(niścaya)* ; *ahaṃkāra*, facteur du moi qui identifie le Soi au corps et à ses organes grâce à l'orgueil *(abhimāna)* et le *manas*, pensée, qui avec ses notions *(vikalpa)*, fait d'une chose ceci et cela.

indifférencié telles ses propres portions. Ainsi épanouit-elle le cœur du maître des énergies.

Dāmodara l'exprime également dans un verset : « *Vāmeśa* et les autres déesses — qui ont pour domaine le sujet connaissant, ses facultés dirigées vers l'intérieur et vers l'extérieur, ainsi que les choses objectives — libèrent (en accordant) la pleine connaissance quand elles font de (l'homme) un être parfait; mais en l'absence de connaissance, elles façonnent un lien et font de lui un être limité. »[1].

Ayant vomi l'univers, *Vyomavāmeśvarī* règne seule, souveraine, et pourtant tout est là, les couleurs brillent, les sons retentissent, les énergies s'exercent sans laisser d'être essentiellement indifférenciées :

« Celui qui perçoit l'univers comme un amas d'écume en plein océan ambrosiaque de la Conscience, c'est lui, en vérité, l'unique Śiva. »[2].

Telle est la roue mystique du système Mahārtha dite du quintuple flot[3]; son tournoiement illustre l'incessant retour des énergies dont l'activité est si vive que chacune d'elles passe à la suivante d'une manière fluide sans qu'on puisse percevoir clairement le discontinu de leur succession.

La roue des énergies selon Abhinavagupta

Abhinavagupta traite de la roue des énergies conscientes *(kālī)* à deux reprises dans son Tantrāloka, au chapitre V quant à la voie inférieure de l'individu et au chapitre IV quant à celle de l'énergie[4].

Avant de décrire cette roue telle qu'il faut la vénérer dans la voie individuelle, il expose une méditation[5] qu'il compare à l'effeuillaison d'une fleur de bananier dont on écarte un à un les pétales pour parvenir au centre, jusqu'au pollen, au sanctuaire du cœur où le Soi resplendit aussitôt les niveaux du réel effeuillés (V, śl. 21). Puis il poursuit : « C'est dans la grande fosse du feu sacrificiel appelé Cœur que brille avec profusion le feu de Bhairava

1. Tiré du Pratyabhijñāhṛdaya, commentaire au *sūtra* 12, pp. 60-63. Cf. ici p. 107, l'allusion aux énergies *khecarī, gocarī* et autres, également M.M., p. 125. Cf. *The Paryantapañcāśikā of Abhinavagupta*, śl. 23. Éd. Dr. V. Raghavan, Madras, 1951.

2. Verset final de Kṣemarāja à son P.H.

3. *Pañcavāhacakra.*

4. Sur ces voies, ici p. 12 n[5].

5. *Buddhidhyāna*, contemplation intellectuelle formant transition entre méditation avec représentation et la véritable absorption strictement mystique *(samāveśa)*, śl. 20 sqq.

lorsqu'on frotte les deux bois de friction[1] de cette méditation et que l'on se concentre exclusivement sur cette friction qui unifie lune, soleil et feu, c'est-à-dire objet connu, connaissance et sujet connaissant. » Le verset suivant explique : « On imagine le feu de la Conscience au milieu du nectar du pollen où siège le cœur et, dès que le feu commence à prendre, le yogin doit se concentrer sur lui sous forme de Sujet plénier et le faire briller avec intensité en intériorisant et unifiant dans le feu de la Conscience toute triplicité subsumée par *soma*, *sūrya* et *agni*, objet, connaissance et sujet, grâce à la friction des souffles expiré et inspiré qui fusionnent en un seul souffle et pénètrent dans la voie médiane[2], alors que fulgure le Feu du suprême Bhairava. »[3].

Quand la triplicité a fondu dans le Quatrième état, celui-ci règne seul, ininterrompu et spontané, Réalité essentielle sans plus rien d'arbitraire, et opérant de son propre accord[4].

Afin d'atteindre cette Réalité le yogin, qui grâce au vent de la contemplation attise le feu du Quatrième état dans la fosse sacrificielle de son cœur, doit évoquer la roue ignée de ses énergies en une série de méditations qu'Abhinavagupta expose de façon claire et concise dans son Tantrasāra[5] : Il faut d'abord imaginer que le feu entouré de la roue enflammée des douze énergies sort dans le domaine des choses connues par le canal des sens, oreilles, yeux... et se repose à l'extérieur. Ce repos va alors permettre de remplir la lune (la réalité externe connaissable) à l'aide d'abord de l'émission, puis de la manifester de manière permanente en tant que soleil (connaissance) et de la dissoudre ensuite en tant que feu de la résorption (sujet connaissant). Ce feu accède enfin à l'Essence sans égale *(anuttara)*. Ainsi la roue parvient-elle à la plénitude indifférenciée des choses externes toutes réunies en elle. Puis utilisant la roue de feu le yogin doit contempler les imprégnations ou résidus des choses qui peuvent encore subsister et les faire accéder à leur tour à cette même Essence. Celui qui médite de la sorte sans interruption sur les processus d'émission, de permanence et de résorption comme essentiellement identiques à sa propre Conscience et qui perçoit en outre ce que signifie ultimement la liberté qu'elle a d'émettre et de dissoudre, s'identifie à Bhairava dès que sa conviction se montre inébranlable. De plus il acquiert grâce à cette pratique tous les pouvoirs désirables.

1. Sur les *araṇī*, ici p. 54 n[5].
2. La *suṣumnā*, cf. ici p. 51 n[1].
3. T.A. V, śl. 23 à 26, et selon la glose.
4. Id. śl. 26.
5. Ch. V, p. 36-37.

Abhinavagupta termine sur cette stance : « Que le yogin contemple en soi-même dans le domaine bienheureux de son cœur la triade qui brille de son propre éclat et se trouve à tous les niveaux du réel. Qu'il contemple le maître omnipénétrant de la roue des rayons de ces douze grandes énergies comme s'il fluait à l'extérieur par les (conduits) éthérés[1] (des sens) et suscitait émissions et résorptions. Il réalisera alors que le cercle de tous les êtres — externes et internes — par lui englouti, repose en lui-même et que seul le Soi se révèle en son infinité[2]. »

Fosse du cœur et moyeu de la roue[3] ne faisant qu'un, le recueillement sur le cercle des énergies préconisé par Abhinavagupta a donc pour fin de faire retour au centre, à la vibration initiale où tout recouvre valeur et fécondité lorsque la roue tourbillonne très vite en dissolvant ce qui fait obstacle à l'unique Conscience. Alors le temps cyclique qu'avait engendré le point *(bindu)* sera maîtrisé par le yogin qui pénètre dans le Cœur divin après avoir rendu vibrantes[4] sa conscience, sa béatitude, sa volonté, sa connaissance et son activité.

Dans le système Mahārtha-Krama, *cakra* qui désigne à la fois disque, mouvement circulaire, cercle et roue[5] apparaît avec son point central ou son moyeu comme le symbole privilégié : signe de l'absolu, de l'Un et du Tout, il suggère la divinité immuable en même temps que sa manifestation, l'univers s'étendant à partir du point central puis revenant à son origine. Les cercles concentriques figurent en outre les étapes de la progression libératrice. La roue sert aussi d'emblème à l'éternité, instant

1. *Vyoman* identifié précédemment à *madhyanāḍī*, ici p. 51 n[1].

2. *Prathā*, resplendit mais aussi se déploie. Ne subsiste donc plus que l'expansion infinie du Soi. Je réserve pour un autre ouvrage l'étude de passages du Tantrāloka traitant des *kālī* prises en leur source, les douze voyelles, et qui concerne la seule voie de Śiva (ch. III) ; ou encore les pratiques relatives aux énergies propres à la voie inférieure ainsi que l'étude des autres roues contenues dans la Roue des énergies (ch. V, VI et XXX).

3. Déjà Proclus imaginait l'Un comme le moyeu d'une roue dont procèdent en rayons innombrables les êtres : « Tous les points de la circonférence se retrouvent au centre du cercle qui est leur principe et leur fin, écrit Proclus. Selon Plotin, le centre est le père du cercle. » *Dictionnaire des Symboles*, Jean Chevalier et Alain Gheerbrant. Paris, Laffont, 1969, p. 159. Et dans *Introduction au Monde des Symboles*, Gérard de Champeaux et Dom Sébastien Sterckx, Zodiaque, 1966 : « Le cercle est d'abord un *point étendu* ; il participe de sa perfection. Aussi le point et le cercle ont-ils des propriétés symboliques communes : perfection, homogénéité, absence de distinction ou de division. » (p. 24)... « D'après Nicolas de Cues, ' Dieu est circonférence et centre, lui qui est partout et nulle part '. » (p. 29).

4. Sur la vibration, M.M., pp. 40-42.

5. Également multitude armée, d'où un puissant assemblage de forces. Pour la commodité je traduirai ici *cakra* par roue en raison du rayonnement de l'énergie.

présent intemporel si l'on considère le point au centre, ou temps infini *(mahākāla)* avec ses cycles cosmiques de créations et de résorptions périodiques, si l'on observe son mouvement circulaire sans commencement et sans fin.

Nous verrons que devenir cyclique, rayonnement, tourbillonnement universel permettent d'exprimer la transfiguration du monde qui a lieu pour un yogin se tenant immobile dans le moyeu vide de la roue ; et dès qu'il a maîtrisé le temps, la roue tournoyante devient pour lui l'indicible *cakra*.

Revenons au sens déjà signalé de la manifestation quand, à l'intérieur du Tout, se déploient des cercles autour du Centre. Un Tantra assimile ces cercles à ceux de l'œil[1] dont le globe par sa forme sphérique suggère la même perfection que le cercle. Trois d'entre eux à 8, 12 et 16 rayons symbolisent le feu, le soleil et la lune qui correspondent à la manifestation de l'énergie rayonnant en tous sens à partir du point central. Tous les rayons coexistent au centre mais, dans la mesure où ils s'en écartent, ils se multiplient et se distinguent davantage les uns des autres. Le cercle solaire à douze rayons se rapporte à la vénération des *kālī*. Grâce à ces rayons que sont les *kālī* un courant s'établit du centre vers la périphérie et de celle-ci vers le centre, mouvement qui a pour achèvement harmonieux l'unité dans la totalité.

Ce schème nous aidera à mieux situer les divers aspects de la roue que présente le Tantrāloka[2], car la roue immense qui a pour centre le Cœur et dont les rayons se répandent par les organes de la connaissance jusque dans le champ objectif peut être envisagée soit en elle-même soit par rapport au culte des *kālī*, d'où la distinction que fait Abhinavagupta entre la roue absolue, sans égale, l'*anuttaracakra*, au-delà de toute pratique, et la roue indicible, l'*anākhyacakra* dont la pratique conduit à cette roue suprême.

La roue sans égale de Bhairava — Conscience universelle — dite à mille rayons[3] en raison de ses innombrables énergies, est qualifiée d'indifférenciée *(nirvikalpa)* puisqu'elle renferme, fondues en elle, toutes ses énergies, d'où la simultanéité *(akrama)* qu'elle comporte. Elle ne possède donc pas de cercles limités ni de rayons

1. Le cercle de l'objet connu, le plus extérieur, teinté de rouge, le cercle de la connaissance instrumentale, le blanc perceptible, le cercle du sujet, l'iris coloré de brun ou de bleu et, au centre, le cercle de la connaissance intuitive *(pramiti)* ou sombre pupille. Stance du Yogasaṃcāra citée par Abhinavagupta, IV, śl. 127.

2. V, śl. 26-40 et I. 109-114.

3. *Sahasracakra*, c'est-à-dire incalculables comme ceux du soleil.

en nombre défini[1]. De même, bien que toujours vibrante, elle est trop intime pour que son mouvement soit discernable : elle tourbillonne à une telle vitesse qu'elle semble immobile; c'est là précisément cette vibration ultime *(ucchalatā)* dont tout procède, les énergies du *spanda*[2] étant infinies en nombre et l'univers en mouvement constant. La roue suprême réside dans l'harmonie totale[3] car elle se meut en pleine activité[4]. Le *cakravartin*, moteur immobile qui fait tourner la roue cosmique et repose au Centre vit le mouvement universel jusqu'en ses moindres impressions et jouit des énergies divines lors de ses occupations les plus variées. Dépourvue de succession, elle est la Roue absolue décrite par Abhinavagupta. Mais si elle obéit à une certaine succession, elle devient la roue indicible[5] des énergies propre à la voie de l'énergie consciente et que célèbre l'école Mahārtha.

Cette roue dont la pratique tend à la fusion harmonieuse de toute la triplicité[6] dans le feu de la Conscience a trait aux énergies se déployant en douze mouvements successifs. Par une purification graduelle des tendances à la dualité ainsi que de leurs résidus, elle permet d'atteindre l'indifférencié et l'énergie équilibrée[7] du Centre et d'échapper à l'éparpillement de l'espace et à l'égrènement du temps.

La roue de l'énergie contient d'autres roues ayant toutes le même moyeu. En voici les principales : la roue la plus intime, celle de la connaissance intuitive et certaine *(pramiti)* qui possède quatre rayons dont trois relèvent des niveaux supérieur, inférieur et intermédiaire, et le quatrième, leur source, nommé *mātṛsadbhāva* ' véritable existence du pur Sujet ', n'apparaît que si les trois autres disparaissent. La roue du Sujet connaissant *(pramātṛ)* est dotée de huit rayons : trois *bhairava* selon les trois mêmes niveaux que précédemment, trois *bhairavī*, tandis qu'un souverain et une souveraine universels remplissent respectivement les trois aspects des *bhairava* et des *bhairavī*, Sujets universels et leurs énergies divinisées. Il n'existe pas de pratique d'adoration connue

1. T.A. V, śl. 38-40.

2. L'Acte originel et vibrant. Cf. ici p. 33 et M.M. Introd., p. 53.

3. En *kramamudrāsamatā*, l'homogénéité parachevée de tous les niveaux, humain, cosmique et divin.

4. A savoir en *kriyāśakti*.

5. Si on l'appelle roue ineffable *(anākhyacakra)* c'est qu'il s'agit d'expériences purement mystiques.

6. Sujet connaissant, connaissance et objet connu. Cf. ici pp. 72-76.

7. *Samanā*, tout s'égalise sans plus se différencier. Par contre la roue incomparable transcende l'énergie égale et relève de l'énergie suprême nommée *unmanā*. A ce sujet, cf. V.B., p. 48-51.

relative à ces deux roues. La roue de la connaissance *(pramāṇa)* possède douze rayons dits *kālī*. Enfin la roue de l'objet à connaître *(prameya)* comporte seize rayons et devait donner lieu à une adoration, mais nous ignorons tout à cet égard, y compris le nom des *kālī*. Peut-être faudrait-il ajouter, aux douze énergies qui vont être décrites, *sukālī* et *bhadrakālī* parmi les seize que mentionne le Kramasadbhāva[1] sans les nommer toutes.

La roue à douze rayons, celle du *pramāṇa*, la seule à nous intéresser ici puisqu'elle concerne la vénération des douze *kālī*, doit son importance à ce qu'elle couvre à la fois le cercle du sujet et celui de l'objet, formant en quelque sorte leur charnière. Les douze énergies reposent en conséquence en *sūryabimba*, cercle de la connaissance dite solaire et qui contient l'ensemble des cercles, car si l'on part de l'objet pour aboutir au sujet, c'est à l'intérieur même du *pramāṇa*.

Ainsi la Roue totale englobe pensée, organes, souffles et jusqu'aux centres divers du corps nommés eux aussi ' roues '[2]. Lorsque ces cercles tournoyants sont unifiés par la pratique des *kālī*, tous ayant pour centre unique le Cœur vivant et bien apaisé, l'ensemble harmonieux et dynamique qui résulte de leur bon agencement est pénétré et animé par un même courant de vie se répandant du cœur en ondes jusqu'aux organes. La Réalité-Conscience apparaît de ce fait comme un frémissement sans fin, vibrations toujours renaissantes, très subtiles et néanmoins toutes-puissantes :

« Quand on est enraciné en un seul lieu (le *spanda*, Acte vibrant de la conscience de Soi) alors, contrôlant émanation et résorption de ces (huit)[3], on accède à la jouissance et on devient maître de la roue (des énergies). »[4].

La pratique de la ronde des *kālī* offre un système mystique complet : la libération subite ou progressive des entraves, l'expérience intérieure en ses innombrables aspects, la divinisation de l'homme en son corps et ses organes. Et, propre à cette *pūjā*, le brasier d'Amour qui achève de consumer l'homme universel pour lui livrer accès à la divinité, suprême *pada*, royaume infini de l'unicité, rayonnant de gloire et plus grand que son roi, Śiva-Maheśvara doué encore de volonté, d'omniscience et de

1. T.A. IV, comm. au śl. 173, cf. ici p. 99.

2. A savoir les divers *cakra* dont le cœur, la gorge, le *brahmarandhra* et autres qui, semblables à des roues traversées par leur essieu, sont situés sur le parcours de la *kuṇḍalinī* et réanimés par son énergie ascendante.

3. Le *puryaṣṭaka* formé de huit organes sensoriels et mentaux que mentionne la strophe précédente.

4. Spandakārikā III, 19.

grâce; car ce royaume est la surabondante plénitude de la Conscience qui ne s'écoule qu'en elle-même.

Notre roue pourrait évoquer celle de Jacob Boehme, ce tourbillon des essences divines dont le lien forme une roue en éternel mouvement qui naît et meurt pour toujours renaître. Mais cette roue du désespoir et de la mort sise au centre de la vie n'a, mise à part la ronde des essences divines, rien de commun avec celle des *kālī*. Tournant en cercle autour d'elle-même sans raison et sans but sous l'impulsion d'une faim insatiable, elle ressemblerait plutôt, par l'angoisse qu'elle engendre et l'aspiration au salut qu'elle peut déterminer, à la roue des renaissances des bouddhistes sur laquelle trône Mahākāla, l'horrible temps destructeur. Néanmoins, pour ces derniers, la chaîne de misère étant une concaténation de conditions a une cause, la soif implacable du désir, de sorte que l'homme peut remonter de condition en condition et, le désir disparu, par rétrovolution faire retour à la cause originelle : la chaîne du temps sera pour lui à jamais brisée.

Au contraire, la roue des énergies conscientes du Krama apparaît comme le processus de la vie divine comparable en ceci à l'immense mouvement intérieur de la roue tournoyant d'elle-même de maître Eckhart, qui s'enrichit à mesure qu'elle roule et revient à sa position initiale[1].

Maître Eckhart écrit aussi de très belles pages en montrant que l'âme semblable à la fiancée du Cantique a parcouru le cercle du monde sans jamais en trouver le terme, et c'est pourquoi elle s'est jetée dans l'unique point central, car Dieu l'y a forcée avec son regard : « Le cercle que l'âme a parcouru est tout ce que la sainte Trinité a jamais opéré » ... car « la Trinité est l'origine de toutes choses et toutes choses retournent à leur origine ». Mais si la circonférence est l'œuvre des trois personnes, « le point est la puissance de la Trinité, dans lequel elle a accompli toute

1. Une illustration avec légende extraite d'un manuscrit de Suso (lequel avait profondément subi l'influence de maître Eckhart) reproduite et commentée par Jeanne Ancelet-Hustache dans *Maître Eckhart et la mystique rhénane.* (Éd. du Seuil, 1956, pp. 74-75) figure ainsi la vie mystique : en haut à gauche trois cercles concentriques représentent ' l'abîme sans mode de la déité éternelle sans commencement ni fin '. Il en procède à droite ' la Trinité des personnes dans l'Unité de l'Essence '. Puis la diffusion des créatures descend vers le bas de l'image. Enfin lorsque l'âme se dépouille d'elle-même, elle remonte, retournant vers l'Essence. « C'est la transformation dans la déité. Les sens sont détachés des formes créées, les puissances supérieures transfigurées... L'Esprit s'élance vers la Trinité des personnes ' je suis anéanti en Dieu, nul ne peut m'atteindre '. Plus loin encore il oublie toutes choses... et reflue avec la Trinité dans l'abîme de l'Essence divine. »

son œuvre, immobile[1]. En lui l'âme devient toute-puissante. Les trois personnes sont une seule toute-puissance. C'est le point immobile et l'unité de la Trinité. Le cercle est l'incompréhensibilité[2] de l'opération des trois personnes. Le point ne se meut pas. L'union des trois personnes, voilà son essence[3]... Le point est également près de toutes les extrémités comme le temps dans tous les pays. L'instant présent[4] est le temps ici, et le même à Rome[5].

« ' Il m'a blessée d'un regard de ses yeux ' dit la fiancée du Cantique. Ceci est la force d'union qui flue de ce point, sépare l'âme de toutes les créatures et choses mobiles, et la ramène en lui de sorte qu'elle s'unifie à lui et y demeure éternellement établie. Ce regard, on doit le reconnaître dans la périphérie[6] de l'âme si elle est assez vacante pour qu'il n'y ait en elle aucun exercice de la vertu ou de son contraire. »[7].

En d'autres termes, si l'âme a renoncé à tout effort personnel, à toute pratique concertée, prédéterminée, à toute vision dualisante, elle peut saisir ' ce regard ' au sein même de ses activités les plus extérieures. C'est ce que montre Eckhart quand il marque l'opposition entre la puissance de l'âme dans le point central et son incapacité hors de lui.

Nous constaterons une position analogue de l'école Krama relative à la roue ineffable que forment les *kālī*. Pour parvenir au Centre et découvrir l'unique Splendeur, il faut ici aussi se dépouiller de toute détermination, y compris le discernement du bien et du mal. Alors pourra-t-on saisir l'essence unique qui renferme tout en soi-même, car le Centre et les extrémités

1. Dans sa traduction sur l'édition en allemand moderne de Buttner des *Œuvres de Maître Eckhart* (Gallimard, 1942), Paul Petit dit ceci : « En ce point Dieu parcourt le changement sans altération et se clôt en unité d'essence. » (p. 144). On ne trouve pas cette partie de phrase dans l'édition de Pfeiffer.

2. Le cercle inconcevable par nature rappelle la roue ineffable du Trika, elle aussi inconcevable.

3. Eckhart poursuit : « et si l'âme devient une avec ce point immobile, alors elle est capable de toute chose. Mais avec les facultés, par lesquelles elle est formée à l'image de la Trinité, elle ne peut pas comprendre l'unité. C'est pourquoi l'opération de la Trinité a fait obstacle à maints grands maîtres de Paris, car ils se sont tellement réfugiés dans la Trinité qu'ils ne purent parvenir jusqu'à l'Unité ».

4. *Nun*, maintenant.

5. Le point central est également proche des extrémités (qui correspondent aux différents niveaux de la manifestation) car il est, de chacune, le centre. Il est donc partout le centre immobile comme l'instant présent est le centre du temps que ce soit ici ou à Rome. Le paragraphe suivant illustre la reconnaissance du point dans les extrémités par celle du ' regard ' jusque dans la ' périphérie ' de l'âme.

6. *Gemerke*. Confins, frontière, là où l'âme et l'extérieur sont en contact, comparable au *prameya*, cercle le plus externe des fonctions sensorielles.

7. Pfeiffer. Traité XI, pp. 503-504.

coïncident quand la Splendeur consciente se révèle partout uniformément.

Point central et instant présent — l'unique 'maintenant' — ne font qu'un dans les puissances élevées de l'âme, tout comme en Dieu, aussitôt espace et temps abolis : « Il y a, dit maître Eckhart, une puissance de l'âme qui ne touche ni au temps ni à la chair : elle flue hors de l'esprit et demeure dans l'esprit et est totalement spirituelle... Car Dieu est dans cette puissance comme dans le ' maintenant ' éternel. Si l'homme était tout le temps uni à Dieu en cette puissance, il ne pourrait pas vieillir. » En effet, tous les maintenant sont égaux en Dieu et ne sont rien qu'un seul et même maintenant. Eckhart poursuit en décrivant comment la souveraineté divine réside en la dite puissance. « Cet homme demeure dans la lumière avec Dieu. C'est pourquoi il n'y a en lui ni souffrance, ni succession, mais une égale éternité. ... Toutes choses sont en lui dans leur essence. C'est pourquoi il ne reçoit rien de nouveau ni de l'avenir, ni du hasard car il demeure dans un maintenant nouveau en tout temps, verdoyant sans relâche. »[1]

« Eckhart, en parlant de cet ' actuel maintenant ', entend signifier non pas quelque sortie du temps, mais son acceptation dans l'égalité d'âme. Il signifie un commerce avec les choses », écrit à ce sujet Reiner Schürmann[2] qui montre le contraste entre cette certitude sereine et le ravissement mystique. De même les śivaïtes ne mettent pas sur le même plan l'extase du Quatrième état — évasion hors du temps — et la vie dans l'instant au cours de l'expérience journalière d'un être détaché, libéré bien qu'actif en ce monde[3].

A la conception du *nunc aeternitatis*[4] commune aux mystiques d'occident et d'orient s'apparente la véritable liberté : dans l'instant présent et en lui seul on se tient à la disposition de Dieu ou apte à répondre immédiatement à l'incitation de l'Acte *(spanda)*, en toute spontanéité, sans être entravé par quelque représentation

1. J. A. Bizet, *Mystiques allemands du XIV^e siècle.* Aubier, 1957. Sermon ' Intravit Jesus in quoddam castellum ', pp. 176-177. Les textes sont donnés en moyen-haut-allemand.

2. *Maître Eckhart ou la joie errante,* Planète, 1972, pp. 39-40.

3. Sur *turya* et *turyātīta,* ici p. 37. C'est sur cette seconde manière de vivre l'instant que porte la pratique des *kālī.*

4. Dans une note à l'ouvrage cité ci-dessus, J.-A. Bizet précise : « Aux moments successifs dont est fait le temps dans lequel nous vivons, est opposé un ' instant éternel ' *(ewiges nun)* soustrait à la succession d'un passé, d'un présent et d'un futur ; selon une image familière aux auteurs spirituels, l'homme, dans cette vie, est comme un point qui se déplace sur une roue en mouvement ; Dieu, l'Un, est au centre, et le juste qui lui est uni, échappe aux vicissitudes de sa condition présente (...) pour accéder à l'éternel et à l'immuable. » (p. 177).

‘ avec son avant et son après ’[1] ou par l’attachement à quelque exercice que ce soit, prière, jeûne, etc. ainsi que l’exprime maître Eckhart : « Tout lien à une œuvre quelconque qui t’enlève cette liberté d’attendre Dieu dans l’instant présent et de le suivre dans la lumière par laquelle il te montre ce qu’il faut faire et laisser à chaque instant libre et nouveau, comme si tu n’avais jamais eu, ni voulu, ni connu rien d’autre, tout attachement (dis-je) qui te prive de cette liberté tout le temps nouvelle, je la nomme une année[2], car ton âme n’y porte pas de fruit tant qu’elle n’a pas accompli l’œuvre à laquelle tu t’es lié »[3].

Ainsi pour Eckhart comme pour le Krama, le recouvrement de la liberté primitive ne peut avoir lieu qu’au centre de la roue, hâvre et lieu de repos. Il a pour condition la dépossession de soi-même, la relâche de l’emprise exercée sur les choses, le détachement à l’égard des représentations et des œuvres, l’attachement étant ce qui enchaîne à la succession, au temps continu et donc à la durée. Par contre le détachement implique discontinuité, vie dans l’instant présent, retour au centre, liberté. C’est donc à juste titre qu’on peut rapprocher les maîtres du Kaśmīr et le mystique rhénan : leurs thèmes essentiels se rejoignent et ils ont recours au même symbole de la roue.

Si la très riche et subtile pratique des *kālī* ne se trouve pas dans Eckhart, le dynamisme qui l’anime, son mouvement fondamental, est bien exprimé par l’image du Cantique des cantiques et l’interprétation qu’il en donne : lorsque l’âme se jette dans le point central où la dualité s’annule, elle devient toute-puissante et partout réside au centre; elle conquiert une éternité vivante et toujours renouvelée, elle vit en pleine liberté. De même chaque *kālī*, quelle que soit la particularité de son cheminement, se jette dans la grande *kālī* au moyeu de la roue d’où la gloire rayonne.

1. D’après la formule de maître Eckhart. Id. p. 174.

2. Année de mariage où les époux sont liés par leur propre attachement et qui porte rarement plus d’un fruit, lequel les enchaîne, tandis que Dieu devient fécond dans l’homme détaché dont le fruit naît alors de la liberté et non plus de l’appropriation *(aigenschafft)*.

3. Id. p. 175.

CHAPITRE IV

DÉPLOIEMENT DES *KĀLĪ*, LEURS DOUZE MOUVEMENTS

D'après Abhinavagupta douze rayons de la roue indicible *(anākhyacakra)* forment les douze aspects successifs que revêt la Conscience du yogin, à savoir les quatre énergies (création, permanence, résorption et état indicible) relatives respectivement à l'objet connu, aux moyens de connaissance, au sujet connaissant et à l'universel Sujet. Si, à ces quatre énergies, on ajoute la Splendeur ou liberté divine qui répand la grâce, on aura la quintuple activité de Śiva. Celle-ci, selon Kṣemarāja, a lieu constamment en chaque individu, le processus d'intégration s'effectuant sans arrêt. Il suffit donc d'en saisir le sens profond pour s'élever à la Conscience suprême[1].

Par rapport à la quintuple activité divine ou humaine, essayons de situer brièvement la pratique des *kālī*. Mais d'abord, pour éviter tout malentendu, précisons qu'elle est destinée exclusivement au mystique qui a pénétré dans son cœur et qui cherche à devenir maître de ses organes en toutes circonstances, et ceci afin de ne jamais perdre la quiétude du cœur. Ainsi pourra-t-il accéder au Cœur universel et sera-t-il parfaitement équilibré et maître de soi.

Voici donc en quoi consiste pour lui le jeu des *kālī* quand, en pleine paix du Quatrième état, il s'oriente vers le dehors : toutes ses énergies bien recueillies se déploient en douze mouvements, et de la roue du cœur il tire successivement les douze *kālī* jusque vers ses organes en contact avec le monde sensible, puis les ramène à son cœur; émetteur d'abord, il suscite l'objet lors d'une perception fugitive, acte créateur sans durée, puis il le stabilise quand il le reconnaît en sa permanence, apte à le

1. P.H. *sūtra* 11 et comm. Cf. ici p. 83.

discerner clairement et à en jouir; il le reprend ensuite à l'intérieur de soi en le résorbant, puis, sa curiosité satisfaite, il le cache en lui-même; mais si des vestiges de l'objet demeurent dans l'inconscient toujours prêts à resurgir, alors afin de les faire disparaître complètement, il se livre sans discontinuer à les émettre et à les résorber en les coagulant et en les dissolvant jusqu'à ce qu'ils se fondent dans la Conscience. Tel est l'engloutissement définitif répondant à la grâce ou à la libre Splendeur du système Krama[1].

Ainsi fermement établi dans les *kālī*, leur essence atteinte, il ne garde que la libre conscience dont l'acte indicible est spontané. C'est en vue d'obtenir une telle spontanéité qu'il utilisera la pratique appelée '*anākhya* de l'activité' qui concerne les douze mouvements, à savoir les quatre mouvements d'apparition, de permanence, de résorption et d'indicible Quatrième état, parcourant à trois reprises les domaines du connu, de la connaissance et du sujet connaissant. A côté de ce système, il en existe un autre que mentionne Śivānandanātha dans les versets 8 et 9 de son hymne et qu'on nomme *anākhya* dans la conscience subjective; il porte sur la substance même des énergies et dénombre lui aussi trois domaines : apparition, permanence et résorption dans lesquels se produisent connu, connaissance, connaissant et certitude intuitive *(pramiti)*; cette dernière correspond à l'indicible du système dit '*anākhya* de l'activité' adopté par nos hymnes, puisqu'il s'agit d'actes d'adoration.

Comme la Kramakeli soutient que chacun de ces mouvements contient tous les autres, tout étant en tout[2], il est indispensable, face à une telle complexité, d'approfondir domaines et mouvements si l'on veut saisir les caractéristiques du déploiement propre à chaque *kālī*[3].

Les termes qui désignent ces domaines ont pour racine *mā-* mesurer d'où une prise de conscience ' à la mesure de ', c'est-à-dire de notre relation au moi et aux choses. Cette étymologie conduit naturellement, avant d'envisager en détail le mouvement de chaque *kālī*, à éclaircir un point essentiel qu'il faut comprendre sous peine de ne rien comprendre aux textes Trika et Krama et de se heurter à d'insolubles contradictions quant au monde différencié et indifférencié. Ce qui est en cause n'est pas le monde lui-même, mais notre perception à son égard, la mesure que nous en prenons. Comme cette perception va se transformant grâce

1. Ainsi en quelques instants apparaissent en succession *sṛṣṭi*, *sthiti*, *saṃhāra*, *piṇḍana*, enfin *alaṃgrāsa* équivalent à *anugraha* (la grâce) et à *bhāsā*, lesquels correspondent à l'activité divine.

2. Cf. M.M. pp. 140-141.

3. Un tableau aidera à mieux saisir cette double manière de concevoir les

à l'œuvre des *kālī*, le monde revêt de nouveaux aspects pour être finalement perçu dans sa réalité. Un schéma va permettre de définir avec clarté les diverses visions que l'on peut avoir de soi-même et du monde :

1. La dualité qui rive au devenir, vision dirigée vers son objet en vue d'un but, vision de l'homme ordinaire qui appréhende les choses en leur dispersion et séparées de lui-même. Il n'a ni conscience de Soi ni conscience de l'univers en leur nature essentielle. Sa prise de conscience est à la mesure du monde différencié.

2. Le *samādhi* ou *turya*, Quatrième état d'un yogin ayant pleine conscience de Soi mais qui, au sortir de cet état, perçoit à nouveau le monde dans la dualité à l'instar de l'ignorant, ses tendances inconscientes exigeant d'être purifiées et sa pensée d'acquérir une profonde discrimination et une compréhension plus étendue.

3. La Conscience de Soi se diffusant dans la vision du monde lors de la pratique des *kālī* qui tend à égaliser, au sein même du devenir, conscience de Soi et activités variées. Dès que le perçu n'est plus projeté hors du Soi, la prise de conscience passe de la mesure de la connaissance à celle du sujet.

4. A la fin, la mesure se perd dans la certitude quand règne la Conscience indifférenciée et ininterrompue qui contient le multiple comme identique à elle-même. L'ambiguïté porte ici sur le sens de ' multiple ' ou ' différencié ' car, désormais, les choses apparaissent aussi distinctes les unes des autres que dans la vision

kālī mais dans les deux cas on constate le mouvement de flux et de reflux de la roue ineffable des énergies :

anākhya de l'activité		*anākhya du corps des kālī*	
Prameya........ (*kriyāśakti*)	apparition. permanence résorption repos de l'indicible	Apparition.....	connu (*prameya*) connaissance (*pramāṇa*) connaissant (*pramātṛ*) certitude (*pramiti*)
Pramāṇa........ (*jñānaśakti*)	apparition permanence résorption repos (*anākhya*)	Permanence...	connu connaissance connaissant certitude
Pramātṛ......... (*icchāśakti*)	apparition permanence résorption repos définitif (l'indicible ayant tout envahi)	Résorption....	connu connaissance connaissant certitude

ordinaire, on peut donc les dire différenciées, et néanmoins elles sont indifférenciées parce que toujours intégrées au Soi. Comme tout repose dans l'unique Conscience, les choses ne se différencient pas d'elle, ni même les unes des autres du fait que la dualité qui oppose moi et non-moi n'est plus. Il faut en revenir à la comparaison du miroir dans lequel les reflets sont perçus distincts mais inséparables les uns des autres et indissociables de l'orbe du miroir[1].

Les quatre domaines de la réalité

Prameya ou *soma*, lune, qu'il m'arrivera de traduire par connaissable ou cognoscible couvre le plan de l'expérience objective, le milieu où l'on vit et, d'après Abhinavagupta, « les éléments grossiers, subtils, et leur cause primordiale, la nature, relatifs au corps et au monde », les choses telles qu'elles existent en nous, mais extériorisées, et que vise notre activité *(kriyāśakti)*. Nos organes sensoriels s'emparent de leurs objets particuliers situés dans un espace déterminé, doués de couleurs, de sons et autres qualités qui apparaissent à l'homme ordinaire comme les aspects sensibles de choses saisies au dehors. Mais avec la pratique des quatre premières *kālī*, une telle vision de l'objectivité se transfigure dès que la pure intégration a chassé l'habituel accaparement. Abhinavagupta précise à ce sujet ' que les éléments grossiers, subtils ainsi que la nature sont objets de connaissance directe pour un yogin qui exerce son empire sur eux, mais que pour les êtres transmigrants ils ne sont connus que par inférence ou par la révélation des textes sacrés, on les nomme en conséquence inférables '[2], autrement dit extraits d'un ensemble, élaborés selon des schèmes mentaux, et non saisis en leur essence.

Le *prameya* se caractérise encore par la multiplicité et la nouveauté, car sans cesse il surgit d'où sa relation avec l'apparition *(sṛṣṭi)*; mais si la suprême énergie consciente ne cesse de manifester l'univers en sa variété, elle reste toujours une et indifférenciée. Telle sera la ' pleine lune du connaissable ' pour qui pratique ardemment les *kālī*.

Pramāṇa ou *sūrya*, soleil de la connaissance, consiste en une prise de conscience intérieure et stable, la connaissance notionnelle impliquant permanence *(sthiti)*. C'est le domaine de la pensée individuelle, de ses démarches, de ses critères — règles de pensée

1. Cf. ici p. 90 et p. 187. Également *Hymnes de Abhinavagupta*, pp. 34-36, M.M., p. 142.

2. Pour les yogin des pures catégories ' leur *prameya*, c'est le tout' *(sarvam eva prameyam)*, non pour ceux qui errent ici-bas *(saṃsāriṇāṃ apy anumānāgamādidiśā prameyam eva | itīyat prameyam)*. I.P.v., vol. II, p. 211, l. 5.

et de conduite — que détermine la discrimination du bien et du mal, du vrai et du faux. On rattache le *pramāṇa* à l'énergie cognitive *(jñānaśakti)* d'un homme recueilli en lui-même, livré à la seule expérience intérieure et qui opère sur ses propres connaissances. Une telle connaissance par représentations successives se rapporte principalement à l'idée générale, ainsi la notion de rose par opposition à la rose véritable avec sa couleur et son parfum spécifiques appréhendés par les organes des sens et qui, elle, relève du perceptible *(prameya)*. Cette notion s'obtient par élimination : ' ce n'est pas un jasmin ni un lys ' selon l'option caractérisant ce mode de pensée qui affirme une chose à l'exclusion des autres, d'où la notion claire et déterminée s'appliquant au genre. Du domaine du *pramāṇa* relèvent aussi la mémoire et ses réminiscences *(smṛti)*, l'imagination et ses rêveries ainsi que les rêves propres au sommeil, les traces et résidus[1] déposés par les émotions et les événements, et enfin la pensée subtile discriminative et globale de certains états mystiques — en un mot tout ce qui se situe entre le sensible et le pur Sujet[2]. Toujours affranchi des données sensibles et des objets perceptibles, ce domaine qui s'étend de la connaissance limitée à la Connaissance infinie est atteint en toute sa pureté durant la pratique des *kālī* lorsque le sujet échappe aux contraintes de l'objectivité.

Le *pramātṛ* ou *agni*, feu, désigne le sujet connaissant dont la sphère va du je individuel au Je universel[3]. Le premier est de deux espèces : l'un, le *śūnyapramātṛ* proprement dit, dépourvu de connaissance et de connaissable, est plus ou moins inconscient de soi et ignore le monde qui l'entoure[4]; l'autre, le mystique, Sujet à l'état pur en qui a cessé l'opération à double pôle et qui, plongé dans l'extase du Quatrième état, a l'illumination du Soi. Tant que dure son *samādhi*, il est libre de doutes et de dilemmes; toute trace d'objectivité a disparu en lui, mais des résidus de connaissances limitées subsistent encore et ne lui permettent pas de se reconnaître comme le Sujet universel. Ses facultés cognitives ne jouant plus durant l'extase, on compare son état *nirvikalpa* à celui de l'homme profondément endormi. Mais, à la différence du dormeur, il possède la conscience mystique de Soi. Son activité et sa connaissance discursive étant réduites au silence, il n'a d'autre énergie que l'intention originelle[5], une intention unique sans alternative possible, d'où une connaissance de Soi de toute évidence.

1. *Vāsanā* et *saṃskāra*.
2. Entre *prameya* et *pramātṛ*.
3. Du *mitapramātṛ* au *parapramātṛ*.
4. Ici p. 26 et p. 28 sqq.
5. *Icchāśakti*, terme intraduisible en français car il implique aussi bien désir, impulsion que volonté ainsi qu'on le traduira ici à l'occasion.

Par contre le Sujet universel *(parapramātṛ)* conserve la Conscience de Soi non seulement dans l'unicité de l'intention mais dans ses activités cognitives et sensorielles, l'énergie dans laquelle il baigne continuellement étant non pas l'intention mais la félicité[1]. Si avec *prameya* on déploie une activité multiple et si, avec *pramāṇa*, connaissance instrumentale et abstraite, on reste soumis au choix — la connaissance se posant toujours en fonction d'une autre connaissance — lorsqu'on accède au cercle de *pramiti*, connaissance intuitive ineffable, évidente, par-delà le Quatrième état[2], la prise de conscience dégagée de toute construction dualisante n'est que certitude, et la connaissance elle-même n'est plus alourdie de preuves ni de ces démarches qui lui cachent sa nature illimitée. Le suprême Sujet n'ayant pas connaissance du mouvement de sa pensée jouit alors de l'acte pur et tranquille de la conscience *(pramiti)*.

Sur le plan ordinaire *pramiti* désigne la connaissance décisive, désintéressée à laquelle aboutit la fonction normative du *pramāṇa* quand plus n'est besoin de prendre ou de repousser, d'inclure ou d'exclure; elle se présente comme le jeu de la conscience qui trouve son repos en elle-même lorsque, sa curiosité satisfaite, elle se détourne de l'objet connu; mais en elle-même *pramiti* est la connaissance radicale, cette source dynamique de toute connaissance et qui n'appartient qu'à l'être parfaitement détaché.

Dans l'expérience mystique des *kālī*, *pramiti* a le sens d'une intuition qui embrasse la totalité des choses, car à la différence du pur Sujet en qui l'univers reste à l'état de germe, en *pramiti* l'univers se trouve désormais intégré au Soi. C'est pourquoi cette connaissance mène au suprême Sujet conscient, faisant le pont entre le Sujet pur mais limité et le Sujet universel dont la parfaite intuition de l'univers divinisé a pour expression : ' tout ceci est ma gloire '. A cette étape, connaissance, connu et connaissant ne font qu'un.

On qualifie *pramiti* d'indéfinissable ou d'ineffable *(anākhya)* du fait qu'elle est indifférenciée *(nirvikalpa)*, et surtout parce qu'elle comporte *vikalpa* à l'intérieur même du *nirvikalpa*, en ce sens que si le Sujet universel vit dans l'indétermination, il perçoit pourtant le monde en tant que somme des énergies divines. Voici ce que dit à ce propos Abhinavagupta dans sa Laghuvṛtti[3] : « La prise de conscience globale et compacte projette l'univers en Bhairava à l'aide des trois énergies (intention, connaissance

1. *Ānandaśakti.*
2. *Turyātīta.*
3. P. 17, l. 15.

et activité). Cet univers qui échappe à toute succession temporelle n'est plus que l'ultime lieu de repos. Non différencié, il est néanmoins connaissable[1], ce terme signifiant à ce haut degré être pur, spontané, dont l'essence de suprême Sujet connaissant est identique à Bhairava. »

Pramiti correspond ici à l'énergie de la connaissance identique à Bhairava et à l'univers. Précisons que l'absence en elle de ces constructions mentales qui justement fondent le différencié n'implique pas inertie, au contraire *pramiti* est d'autant plus efficiente qu'elle exerce son activité de façon immédiate, par-delà fonction, but à atteindre, dans l'oubli du moi, d'où sa spontanéité. Bien apaisée puisque exempte de doutes, de conjectures, à son sommet l'intuition ineffable appartient au Je universel vraiment autonome.

Résumons en un tableau comparatif les rapports entre les quatre domaines :

Il y a *pramātṛ* quand *pramāṇa* et *prameya* reposent indifférenciés en *pramātṛ*.

Il y a *pramāṇa* quand *prameya* et *pramātṛ* différenciés reposent en *pramāṇa*.

Il y a *prameya* quand *pramāṇa* et *pramātṛ* différenciés reposent en *prameya* seul.

Il y a *pramiti* quand *pramātṛ* et *prameya* indifférenciés reposent en *prameya* et c'est là l'état suprême[2], la véritable connaissance appréhendant les choses essentiellement, et non plus discursivement à la manière du *pramāṇa*.

Pramātṛ, *pramāṇa* et *prameya* constituent le triple champ de la conscience qui couvre l'existence en sa totalité. Ils se déploient perpétuellement dans la vie de l'homme en formant trois moments consécutifs, et à leurs jonctions réside esclavage ou liberté. Au premier instant d'intériorité, le sujet *(pramātṛ)* dont la pure conscience contient l'univers à l'état de germe repose, nous l'avons vu, en sa propre essence, le Soi, avant que surgisse la pensée. Le second instant est celui de la compréhension et consiste en éveil de la connaissance *(pramāṇa)*. Le Je prend conscience du monde en lui manifesté sous forme d'impressions de plaisir ou

1. *Viśrāntisthāna*. Il est *abheda* et *vedya* ; nous dirions éminemment connaissable parce que transparent. Non-différencié mais totalement épanoui.

2. Du fait que jusque dans l'activité en plein monde sensible on ne quitte pas l'indifférenciation du *nirvikalpasamādhi*. L'énergie divinisée est parvenue au corps et à ses organes, l'Univers est transfiguré. Cf. *Hymnes d'Abhinavagupta*, p. 44. Et ici p. 84, citation du T.A. IV, 134 où *soma*, la lune, objet enflammé par le sujet (feu) s'écoule tel un nectar.

de douleur. Ce monde n'est donc pas identique pour tous les êtres puisque conceptions et rêves diffèrent. Au troisième instant d'extériorité[1], les notions précédentes, tendues vers l'objet, vont déterminer le Je à accomplir des actes dans un univers commun à tous et appréhendé à la fois comme extérieur et objectif *(prameya)*.

Chez l'homme ordinaire ces trois instants s'enchaînent sans arrêt, nécessairement, en une succession brève et imperceptible, engendrant un douloureux esclavage. Cet homme ignore le premier instant caché aussitôt par les autres, parce qu'il cherche à connaître et à agir, l'indifférenciation originelle faisant immédiatement place à la dualité moi et non-moi du *vikalpa*. Il n'en va pas de même pour le yogin qui s'adonne à la pratique des *kālī*. Ayant délaissé l'état pitoyable qu'impose l'intentionnalité[2] à l'égard de l'intérieur et de l'extérieur, il trouve ses assises en lui-même, son activité demeurant indifférenciée *(abhedavṛtti)* en ce sens que l'objet lui apparaît comme identique à sa propre conscience[3]. Dès lors les trois instants successifs n'ont pas la même signification que pour l'homme ordinaire : au tout début de la connaissance, le Je suprême repose en sa propre essence avant que la prise de conscience objective *(idaṃvimarśa)* entre en activité. Le Je se saisit lui-même de façon immédiate, sans *vikalpa*, comme on éprouve la faim ou la soif. Puis au second instant il jouit de la connaissance sans perdre la conscience de Soi et accède aux douze fonctions *(kalā)*. C'est là le *pramāṇa* à l'intérieur du *pramātṛ*. Enfin au troisième instant, portant toujours son effort sur cette vigilance, le Je manifeste à l'aide des douze fonctions l'existence dite objective, tantôt la remplissant du divers, tantôt la vidant de toute diversité. Telle est l'activité du yogin au niveau des douze énergies[4], l'existence n'étant plus désormais pour lui que nectar de félicité. Versés en offrande dans le feu de la Conscience, ses organes apaisés et rassasiés font couler le nectar de Vie divine, car aussi longtemps que le monde n'est pas reconnu comme plongé dans la Conscience, il ne présente que tourments.

Les cycles de la progression dans la pratique de la roue des énergies

A qui destine-t-on la pratique des énergies ? Comme elle contient toute l'expérience mystique à ses divers niveaux, le problème

1. *Antaratva*, *grāhyatva* et *bāhyatva* propres à ces trois moments. Cf. T.A. I, śl. 141-3.
2. A savoir les intentions ordinaires au climat confus qu'il faut soigneusement distinguer de la pure et simple intention *(icchāśakti)*.
3. T.A. V, 74-75.
4. Ou *kālī*. T.A. V, 62-70.

n'est pas sans complexité : en fait chaque homme possède les *kālī* mais sans en être conscient, seul un yogin toujours vigilant les actualise. Entre l'ignorant et le yogin accompli, il y a place pour l'adorateur dont la pratique relative à la ronde des énergies est double selon qu'elle relève de la voie inférieure[1] ou de la voie de l'énergie[2]. La première qui précède l'illumination et donne occasionnellement un aperçu de la Réalité, consiste à percevoir dans nos activités le tournoiement universel des énergies ; chaque fois que nous éprouvons un type de sensation, le son par exemple, nous devons y découvrir les trois mouvements s'étageant de l'objet connu au sujet connaissant. La seconde, spontanée, vise à éprouver simultanément les diverses fonctions et à s'absorber dans l'acte même de la Conscience en vue d'obtenir la maîtrise de nos énergies bien éveillées. Elle se situe donc après l'Illumination[3], mais comme celle-ci se montre encore fluctuante, elle s'efforce d'égaliser interne et externe et rejoint ainsi la *kramamudrā*[4].

Dans un passage important qui décrit la suprême adoration de Bhairava exposée dans le Devyāyāmala et que lui révéla son maître Śambhunātha, Abhinavagupta indique avec précision le moment qui convient à cette vénération : Pour être adorées, les énergies que sont la volonté, la connaissance et l'activité doivent être sur le point d'abandonner leurs distinctions mutuelles. Si elles fondent en *kālakarṣiṇī* et ne sont plus que pure liberté, pure Conscience, à défaut de distinctions et de *vikalpa*, elles ne peuvent faire l'objet d'un culte; il en va de même quand la pensée étant très différenciée, ces énergies recouvertes des pollutions du cognoscible ne se distinguent plus les unes des autres[5].

Ces hymnes aux *kālī* s'adressent dès lors au yogin dont les liens se sont relâchés, dont le déterminisme est brisé; mais s'il n'est plus l'esclave de la grossière dualité, il ne jouit pas néanmoins de l'ultime Conscience reconnue de façon définitive. Il n'est pas un Sujet universel, illimité, ayant tout intégré en lui-même. Il lui reste à vivre la ronde des *kālī* au niveau de la réalité quotidienne et non pas seulement à se contenter du *samādhi*-les-yeux-fermés où il a l'habitude de s'absorber et qui lui a livré accès à sa nature indifférenciée ; il doit, les yeux ouverts et sans quitter son

1. *Āṇavopāya*. Abhinavagupta en reçut l'enseignement de Sumati et le décrit T.A. V, śl. 26-41.
2. *Śāktopāya*. T.A. IV, śl. 39 sqq.
3. *Bodha*, pensée éclairée à la cime du domaine de la connaissance. Il ne s'agit donc pas encore de la Conscience pleinement épanouie *(saṃvit)*.
4. Cf. ici pp. 15-16 quant à leur différence p. 80 et p. 159.
5. T.A. XV, 344-352.

absorption, se tourner vers le multiple pour le transfigurer, adoucissant les heurts qui subsistent dans son contact avec les choses et les événements. La reconnaissance du Je se répandra alors peu à peu. De là les diverses visions de l'univers à des niveaux variés selon qu'on le saisit différencié, très différencié ou à peine différencié.

Ceci se comprend mieux si l'on imagine le Soi comme un phare qui donnerait un éclairage de plus en plus intense, s'étendant toujours davantage, jusqu'à ce que la lumière infinie embrasse tout. Au début l'éclairage varie en intensité, obéissant ainsi apparemment à la succession temporelle : d'abord simple faisceau lumineux qui fuse comme l'éclair, il se stabilise, puis devient si éblouissant qu'au stade de la résorption il rend invisible ce qu'il éclairait précédemment. Et cette illumination se reproduit sur trois plans : connu, connaissance et connaisseur. L'avant-dernière *kālī* a surmonté le temps mais comme elle jouit en liberté de la lumière, elle illumine à son gré intérieur ou extérieur. A la fin la Splendeur unifiée ne variera plus.

Les quatre premières *kālī* formant la ronde du connu *(prameya)* sont les artisanes d'une perception mystique nouvelle : si le phare jette d'abord un très bref éclat, les choses surgissent en tant qu'énergies avec, pour arrière-fond, le Sujet conscient. Vision globale, instantanée, sensation exempte de constructions mentales, d'où le plaisir aussi vif qu'intense qu'éprouve le yogin : joie de voir naître les choses toutes imprégnées de la Conscience de Soi, mais joie non moins grande de leur retour immédiat au Soi *(sṛṣṭi)*. Puis si le yogin s'exerce, les yeux ouverts, à regarder ce qui l'entoure dans le miroir de la Conscience, il y verra avec clarté et de façon durable les choses comme distinctes, variées, mais toujours intégrées au Soi. Il les savoure alors avec ivresse et émerveillement, car elles ont saveur *(rasa)* de la Conscience. Les choses ainsi perçues se résorbent dans sa pure conscience, le phare projetant une telle lumière qu'elle seule demeure visible *(saṃhāra)*. Ensuite l'éclairage va porter sur quelque sombre recoin où subsistent des traces d'objectivité aptes à faire surgir la dualité moi non-moi dans la zone subtile et fluctuante de la vacuité, à l'intersection des domaines du connu et de la connaissance. Ces traces se coagulent dans le vide puis se dissolvent dans l'indicible quand le yogin déploie et reploie ses énergies à travers les phases précédentes jusqu'à la complète dissolution des tendances résiduelles[1]. Son intérêt à l'égard du monde objectif étant évanoui, il s'apaise *(anākhya)*.

1. *Saṃskāra*. Cf. ici pp. 32-33.

Le yogin aborde alors le domaine de la connaissance instrumentale *(pramāṇa)*, tout lui apparaissant désormais comme l'œuvre de son énergie cognitive. Il se tourne donc vers le moi et ses organes en vue de les purifier et, leur limitation détruite, de les diviniser. Le phare de la Conscience irradie sa clarté maintenant sur le cercle de la connaissance qui va se résorber dans le pur Sujet.

D'abord émerge, l'espace d'un instant, la véritable connaissance qui vient d'assimiler l'objet; celui-ci n'apparaît plus ni extérieur à elle ni projeté par elle, mais comme absorbé en elle. Le yogin commence à saisir en leur unité les instruments naturellement instables du connaître et du jouir *(sṛṣṭi)*. Puis la connaissance s'établit de façon durable; la jouissance différenciée qui appartenait à la seconde des *kālī* fait place à une jouissance égale en toute chose. Le pur Sujet se consacre à faire disparaître le moi limité *(ahaṃkāra)*, ce démiurge orgueilleux posé comme une chose objective que l'on appréhende encore. Parallèlement l'idée du temps s'abolit *(sthiti)*. Si le moi possesseur d'organes est dissout, les impressions laissées par ces organes, à savoir une certaine connaissance relative au moi, ne le sont pas. Ayant ratissé le champ du *pramāṇa*, la connaissance illuminatrice coagule et fait fondre le doute fondamental, cette peur de retomber dans la dualité qui entraîne encore un certain flottement, obstacle à la certitude absolue *(saṃhāra)*. Le sujet limité résorbe les douze organes de perception et d'action, la pensée, l'intelligence discriminatrice; désormais, ses doutes évaporés, il demeure seul et son indéfinissable énergie cognitive n'est plus que certitude mystique due à l'illumination *(anākhya)*.

Le phare éclaire alors avec éclat le cercle du sujet connaissant *(pramātṛ)* : le Je commence par prendre brièvement plaisir à ses douze organes cognitifs; puis cette connaissance fait place à l'intuition du Sujet dégagé de ses appartenances qu'étaient les connaissances limitées et leurs instruments *(sṛṣṭi)*. L'intuition du Sujet purifié, bien que limité encore, lui permet de reconnaître son essence de façon permanente et de jouir de sa nature divine *(sthiti)*. Le Sujet universel règne seul quand s'abolissent ses limites individuelles *(saṃhāra)*. Devenu stable, le suprême Sujet s'identifie enfin à l'Énergie totale, l'indicible *kālī*, d'où une parfaite indifférenciation. Il n'y a plus dès lors qu'une *kālī* unique, adonnée au jeu de faire surgir puis de résorber ce qu'elle a engendré. Telle est *kālasaṃkarṣiṇī*, l'Indifférenciée qui a pressuré le temps en effaçant toute gradation. Elle flue spontanément sans rencontrer d'obstacle à travers les domaines bien unifiés du connu, de la connaissance et du sujet connaissant, car elle contient les diverses *kālī* et les manifeste à son gré *(anākhya)*.

La pratique relative à la ronde des énergies peut s'accomplir de diverses manières et l'école Krama n'exclut pas la possibilité d'atteindre la suprême Conscience sans l'intermédiaire d'une voie, donc sans la moindre gradation. Mais seuls certains génies réalisent en toute liberté et simultanément les *kālī* à partir de l'une d'entre elles, la douzième par exemple, et terminent par la première, sans avoir à traverser une série de vides indicibles de plus en plus lucides. Ils peuvent aller en un instant de la première des énergies à la dernière et revenir au point de départ, car ils sont parvenus d'emblée au plus clair des *anākhya*; souverains de la *kramamudrā*, ils sont capables d'appliquer le grand ' sceau ' de la Conscience à quelque point qu'ils le désirent.

La pratique progressive de la roue des énergies va de *kālī* en *kālī*, le yogin ne s'attache d'abord qu'à une seule d'entre elles, la première en général[1], et découvre au fur et à mesure les trois états indicibles lors des transitions entre les divers domaines. A vrai dire il n'y a qu'un seul *anākhya* mais, perçu la première fois obscurément au niveau de l'objet, puis avec clarté dans le domaine de la connaissance, il devient très clair quant au Sujet pur, et des plus clairs, ou *anākhya* proprement dit, quant au suprême Sujet universel[2]. S'il s'accompagne d'évidence dès le début de la pratique, il conduit d'emblée au Centre; en effet, n'importe laquelle des énergies offre une échappée vers l'absolu, chacune étant complète du commencement à la fin et son opération, radicale, puisqu'elle met un terme à la dualité en son propre domaine. Quels que soient le point de départ et la manière d'agir, le but est identique : effectuer une percée jusqu'au Centre. Aussitôt le Centre atteint, plus n'est besoin de recourir à la pratique des *kālī* ni même à celle de la *kramamudrā*, tout est accompli, le connu plongé dans la connaissance, et la connaissance plongée dans le connaissant ne font qu'un.

La pratique complète de *kālī* en *kālī* que je vais décrire, a le privilège de donner une parfaite compréhension de la ronde des énergies et d'en procurer la maîtrise. Comme elle tend à réaliser, à l'occasion de chacune d'elles, l'harmonie obtenue par l'attitude mystique nommée *kramamudrāsamalā*, il me faut au préalable définir le sens de cette attitude afin de la mieux différencier de la pratique graduelle des énergies qui la précède et la prépare.

Si la *kramakālī* tend progressivement à imprégner nos activités

1. Mais si on préfère s'exercer sur la seconde ou quelque autre, il faudra revenir ensuite à la première et les parcourir toutes successivement.

2. Selon la gradation *asphuṭa, sphuṭa, sphuṭatara* et *sphuṭatama* relatifs à *prameya, pramāṇa, pramātṛ* et *parapramātṛ*.

quotidiennes de l'illumination du Soi, la *kramamudrā*, en tant qu'exercice, prend pour point de départ la conscience de l'être illuminé et répand soudain cette illumination jusqu'à l'état ordinaire, puis retourne au Sujet conscient, le tout instantanément. En raison de la vivacité du processus, on ne peut avoir qu'une impression fugitive des *kālī* à l'arrière-fond de la conscience.

La pratique des *kālī* exige un certain effort[1] et une grande vigilance; elle suit une méthode ascendante qui va du plan inférieur au plan supérieur : le yogin qui a atteint l'indicible vide inférieur puis le vide intermédiaire y obtient l'illumination[2] à la cime du domaine de la connaissance; il fait pénétrer ensuite l'illumination dans les états de veille, de rêve et de sommeil profond en commençant par le connu qu'il voit transfiguré grâce à sa propre réalisation de Sujet connaissant. A la fin, quand il a dominé les diverses *kālī*, il les parcourt l'une après l'autre avec souplesse, en toute liberté; il jouit d'un état merveilleux en raison de sa plénitude et de son extraordinaire richesse.

Par contre avec la *kramamudrā*, le yogin adonné à son mouvement pendulaire ayant réalisé le Soi et son intériorité durant le *nirvikalpasamādhi*[3], part du plus lucide ' indicible ' situé entre le pur Sujet et le Sujet universel et se déverse spontanément comme un flot vers le monde externe. Alors paradoxalement, quel que soit le point de la périphérie atteint, il découvre émerveillé qu'il n'a jamais quitté le Centre. Inutile donc de faire retour au Soi ni de délaisser l'objectivité, intériorité et extériorité ne présentant pas la moindre différence; d'où ce nivellement qui s'achève en unicité[4]. Plus le yogin s'affermit dans le flot dit externe, plus il se sent à l'intérieur, et plus il baigne dans l'harmonie. Il surmonte ainsi la succession dans la succession même, et le mouvement en plein mouvement.

Je montrerai en étudiant les *kālī* à tour de rôle que si chacune part d'un niveau donné — l'un des quatre points des trois cercles de connu, connaissant et connaissance — si elle accomplit une tâche définie, d'une manière spécifique, en s'attaquant à un aspect particulier du devenir ou de sa dualité ou encore de ses résidus, et par rapport à la succession temporelle, aucune d'elles pourtant ne doit être considérée comme supérieure aux autres : toutes ont une même valeur, leur but étant identique, effectuer une

1. Sur sa nature, cf. ici p. 12 n[5].

2. *Bodha*, éveil, au seuil du *pramātṛ*, à la transition entre connaissance et pur sujet encore limité. Cf. ici p. 38.

3. Extase sans pensée discursive. Et alors s'il a un très bon maître qui l'empêche de sombrer dans le vide, il rejoint le Centre à partir de n'importe quel point.

4. *Kramamudrāsamatā*.

percée vers le Centre, ce que signifie la ronde des *kālī*, l'ultime ramenant à la première. C'est pourquoi on peut s'exercer sur l'une d'entre elles, à son choix, ou sur plusieurs en même temps. C'est pourquoi aussi chaque stance de nos hymnes consacrée à chacune des *kālī* offre deux possibilités : conduire à la *kālī* suivante ou livrer d'emblée accès à l'Absolu.

Il ne s'agit donc pas d'une même œuvre reprise encore et encore et que l'énergie précédente semblait avoir menée à son terme, comme une première lecture des hymnes le laisse supposer. Et voici pour quelle raison : s'il est facile de saisir par l'intelligence le mécanisme résorbateur du cercle des *kālī*, dans la pratique où les plans se superposent, la tâche est longue et ardue à cause des *saṃskāra*, résidus de la dualité qui tardent à se dissoudre. D'abord le fond progresse, vient ensuite une phase d'extériorisation où les couches superficielles s'imprègnent de conscience, puis à nouveau le travail en profondeur reprend jusqu'à ce que la manière de se sentir soi-même et de percevoir le monde se transforme entièrement. La pratique des *kālī* offre la possibilité de vivre en toute lucidité cette grande métamorphose des énergies vacuitantes qui de façons variées s'acharnent sur le bloc du moi et de ses fabrications ; en effritant les limites surimposées, en sapant les fondations, elles forent jusqu'au vide interstitiel. Enfin, un feu consumant fait fondre les ultimes distinctions alors que l'énergie revêt sa véritable nature, dilatée à la mesure du Tout. C'est ainsi que le Je assiste à l'épanouissement du vibrant *anākhya*.

La pratique des *kālī* achevée, on demeure perpétuellement dans le pur état de Sujet conscient où l'on découvre connu, connaissance et agent immergés en la grande *kālī*. Mieux encore, on y trouve chacun d'eux à partir de n'importe lequel, de là la spirale des *kālī* avec structure répétée à différents niveaux et leur communication parfaite. Toutes les possibilités ayant été vécues, l'adoration est complète. Une telle pratique, si difficile à réaliser puisqu'il faut déceler en chaque sensation les trois instants sans jamais perdre conscience de Soi, se montre simple et aisée dès que l'on repose sans discontinuer dans le Soi.

Une stance exalte le maître de la roue qui a su conquérir ses organes :

« Autonome, Empereur, qui fait tourner les roues de l'énergie consciente, le grand Seigneur qui se plaît au cycle des divinités de la Conscience, gloire à Lui, l'indicible ! »[1]

1. *Svatantraś citicakrāṇāṃ cakravartī maheśvaraḥ* |
saṃvittidevatācakrajuṣṭaḥ ko 'pi jayaty asau ||
Citée par Kṣemarāja à la fin de sa glose au P.H. *sūtra* 20.

CHAPITRE V

ADORATION DES *KĀLĪ (KĀLĪPŪJĀ)*

En quoi consiste la *pūjā* relative à la roue des énergies et quelle fin vise-t-elle ? Rappelons d'abord que c'est dans la Roue universelle que se déploie le grand Seigneur doué de toutes ses énergies. Alors, adorer ces énergies épanouies dans la création, la permanence, la résorption et l'indicible Quatrième état, c'est prendre pour assise Paramaśiva dans la plénitude de son essence, c'est-à-dire en sa puissance et sa gloire bien manifestes[1].

L'hommage digne de ce nom tend donc à faire fusionner les courants différenciés de toutes les modalités dans la Conscience infinie, libre et immaculée de Bhairava[2]. Il s'agit d'une intégration totale *(mahāvyāpti)* dans la spontanéité et la béatitude du Soi. Formes, saveurs et autres sensations, n'étant plus séparées par le temps, l'espace et les conditions limitantes, ne font qu'un.

Mais comment l'univers grossier peut-il se mêler ainsi à la pure Conscience ? Celle-ci se manifeste grâce à sa liberté comme une réalité interne ou externe, mais consiste dans les deux cas en une conscience globale[3] puisque la réalité externe, elle aussi, est éprouvée intérieurement. Et cette conscience globale se révèle sous sa forme externe et universelle d'une manière duodécuple : relativement à sa quadruple forme, la Conscience brille sans répit dans le sujet, dans la connaissance instrumentale ainsi que dans

1. T.A. I, śl. 112, 107-108.

2. Id. IV, 121 et ici p. 109.

3. *Parāmarśa ;* bien que pouvant occasionnellement désigner ' conscience de la dualité ' ce terme a pour sens ordinaire, et ici en particulier, une conscience totale n'excluant rien car ni externe ni interne ne sont séparés d'elle : vision dynamique d'un enchaînement fulgurant où le multiple se trouve appréhendé en une fraction d'instant. Selon le système Nyāya c'est le jugement synthétique. On comprend ainsi qu'au moment où il surgit il puisse conduire à l'inférence comme à la connaissance intérieure de Soi, selon le plan envisagé.

le champ objectif, d'où les douze aspects qu'elle assume et qui couvrent l'ensemble de ces domaines.

La pratique se propose, nous le verrons, d'unir les mondes à connaître (lune à 16 *kalā*) au sujet (feu à 8 *kalā*), mais comme la lune doit sa lumière au soleil (la connaissance à 12 *kalā*), on ne traite que de douze artisanes. La connaissance du monde objectif se ramène donc à douze énergies, néanmoins la pratique est complète bien qu'elle concerne la seule connaissance[1].

Une longue citation du Yogasaṃcāratantra[2] expose de façon intentionnellement obscure les relations entre les roues du Sujet connaissant, de la connaissance et de l'objet connu, les deux roues du sujet et de l'objet constituant un couple complémentaire, en ce sens que si l'une se déploie, l'autre automatiquement se reploie, et pourtant le sujet et l'objet doivent ne faire qu'un pour que la Conscience se révèle en toute sa plénitude. Par leur union ces deux roues qui sont respectivement feu et nectar *(agni* et *amṛta)* font couler la félicité de la suprême Conscience tout comme les deux organes, matrice et *liṅga*, doivent s'unir pour engendrer le plaisir. *Yoni*, matrice, est l'illusion *(māyā)*, le *liṅga* est le Seigneur doué des cinq activités divines, et leur unification produit émission et résorption.

Si dans la nuit — les activités journalières ou *māyā*, illusion — on pressure fortement ces deux roues (le sujet et l'objet) afin d'en extraire le suc, à cet instant fulgure une splendeur bien au-delà de l'éclat du soleil et de la lune (à savoir connaissance et connu) ; ceux-ci se compénétrant, on perçoit l'éminente Splendeur, celle du suprême Sujet conscient et on a la connaissance du Temps (132) sous forme de *bhairava*, cause universelle de l'univers. Cette parfaite lumière de la Conscience[3] désigne la connaissance de l'ultime Réalité. Ayant ainsi transcendé les deux roues du sujet et de l'objet, on atteint la roue de la Conscience universelle. De cette roue à mille rayons procède l'univers entier désigné par ' œuf de *brahman* ' (133).

Quand le feu, sous l'aspect de suprême Sujet, enflamme l'objet, *soma*, lune ou l'énergie active en ce monde[4], celle-ci libère le flot qu'elle contient et engendre de la sorte ce monde commun à tous les êtres, également encore le monde très varié spécifique à chacun (134).

1. T.A. IV, śl. 121-126.

2. Id. śl. 127-144.

3. *Prakāśa*, lumière consciente selon la glose mais aussi *pramiti* propre au *parapramātṛ* qui se détourne des choses sachant qu'il les connaît, sa curiosité satisfaite.

4. *Kriyāśakti*. *Soma* désigne la lune pleine d'ambroisie, c'est-à-dire l'objet transfiguré fondu dans le Cœur universel.

« Alors de toutes parts *soma*, ainsi enflammé, répand son suprême nectar à l'aide des roues à seize rayons — celle de l'objet — et à douze rayons — celle de la connaissance — dans la roue à huit rayons, celle du sujet, jusqu'à ce que le nectar flue successivement à travers ces roues et atteigne la quintuple roue, à savoir le corps et ses organes subtils, intelligence et autres (135-136). » Puis à nouveau tout s'intériorise, car il s'agit de la roue de la résorption propre au Sujet universel. Le flot de la lune ayant tout harmonisé, ce Sujet va jouir de l'univers mais avec discernement, lui si habile à extraire des eaux cosmiques le suc de la Conscience :

« Le cygne étincelant de blancheur, se révèlant comme ' Cygne ', boit à nouveau ' cela ' (le monde) avec une joie intense (136). »

Autrement dit, il prend conscience de soi en tant que Sujet universel indifférencié, résorbant tout en lui-même et y trouve pleine satisfaction, « car il lui suffit de le réaliser une seule fois pour ne plus être pollué par le mérite et le démérite (137) ».

Il se dirige ensuite vers le monde d'où le flot se déverse sur l'extérieur, l'essence intime devenant essence externe durant la pratique sexuelle dont traitent les versets 137-146 :

« Ce cygne omniprésent (par essence) qui par son autonomie s'allie à des modalités changeantes dans le corps à cinq rayons (ou quintuple champ sensoriel) grâce au nectar fluant de la lune (le monde transfiguré), se meut vers ces roues secrètes à triple rayon de saveur. C'est de là que par son libre jeu l'univers naît, là aussi qu'il se dissout (138) », et non seulement sur le plan universel, car : « En ce lieu réside la Béatitude pour tous, ici encore le *brahmacārin* s'adonne à *brahman* sous forme de félicité, et grâce à cette roue secrète, il obtient simultanément la libération et l'efficience en ce monde (139). » « Puis par-delà (ces roues secrètes) il accède finalement au royaume du *brahman* où sujet et objet sont égaux et produits par le Soi et dans le Soi (140). »

Abhinavagupta résume la signification de ce passage original du Yogasaṃcāratantra auquel ne manque pas une certaine grandeur surréaliste : « Voici, dit-il, le sens de ces versets : Qu'on découvre en chacun des organes la quadruple succession (apparition, durée et autres, pour le connaissant, la connaissance et le connu) puisque par elle la Conscience possède douze rayons (les *kālī*) (145-146). » Enfin il termine en précisant que s'il n'a pas défini de façon explicite ces pratiques, c'est que le sujet est des plus secrets[1].

1. Nous ne donnons pas la traduction des stances 141-144 ce qui exigerait de longues explications qui seront mieux à leur place dans notre ouvrage sur la *kuṇḍalinī* et les pratiques sexuelles auxquelles nos textes font allusion. Abhinavagupta poursuit ensuite par la description de chacune des douze *kālī*, cf. ici la traduction p. 157 sqq.

Dans son résumé du Tantrāloka, le Tantrasāra, Abhinavagupta explique que les douze bienheureuses énergies de la conscience dénommées *kālī*, relatives à un ou à plusieurs sujets, naissent de façon simultanée ou de façon successive, double, triple, et se développent sous la forme d'une roue, se manifestant soit à l'extérieur en douze voyelles, douze mois, douze signes du zodiaque, soit à l'intérieur en impressions sensibles de pots, d'étoffe; elles renforcent ainsi la liberté du maître de la roue. Est-ce à dire qu'elles lui offrent le choix entre divers comportements ? Abhinavagupta conclut : « Si nos maîtres considèrent ce sujet comme très ésotérique et ne devant pas être révélé en une seule fois, de manière complète, il n'est pas non plus nécessaire de le tenir absolument caché. »[1]

Énergie et artisane, *kālī* et *kalā*

Kālī désigne la Conscience par rapport au temps qu'elle engendre; les *kālikā*, énergies de Śiva manifestées en ce monde, consistent « en une prise de conscience globale »[2]. Quant à *kalā*, puissance dynamique[3] à la source du fractionnement universel, c'est à elle que revient la tâche de faire évoluer le monde, mais notons-le, elle n'est pas encore séparée du Tout bien qu'elle contienne en puissance les processus et les divers paliers de la manifestation auxquels elle donnera naissance. Avec *kalā* on ne quitte donc pas le niveau de la suprême énergie *(śakti)*, *amākalā* apparaissant dans les Tantra comme son équivalent.

Le dynamisme parcellaire revêt l'aspect de diverses artisanes *(kalā)* qui se situent entre les *kālī* et les *guṇa*; elles sont en effet inférieures aux très pures énergies puisqu'elles forment toute une gamme de puissances plus ou moins pures et sont aptes à être purifiées, mais très supérieures aux qualités *(guṇa)* en tant qu'énergies spirituelles dont les activités sont infiniment subtiles. La sphère des *kalā* transcende celle des catégories de la réalité, les *tattva*, auxquelles appartiennent les qualités. Ainsi tant que les *kalā* n'auront pas été purifiées, les catégories ne pourront l'être, d'où l'importance accordée par le système Krama à la purification des énergies ' artisanes ', la pratique des *kālī* portant sur des *kalā* purifiées grâce aux moyens propres à la voie de l'énergie.

Comme les pures *kalā* qui nous intéressent ici précèdent l'appa-

1. T.S. Ch. IV, p. 30.
2. *Parāmarśa*, ici p. 83 n[3].
3. Sur *kalāśakti*, cf. M.M., p. 91 et p. 141 sur les *kalā*, vibrations ténues *(parispanda)* des douze énergies des organes.

rition du différencié qu'elles font surgir ou qu'elles résorbent, on comprendra que le maître des *kalā* jouisse de souveraineté à l'égard de toutes les catégories du réel et les suscite ou les fasse disparaître à sa guise. C'est ce que montre Abhinavagupta dans le Tantrāloka[1] (IV.173) en énumérant les divers sens de la racine *kal-*, la suprême Conscience étant appelée *kālī*, dit-il, parce qu'elle accomplit cinq activités en succession :

— *kṣepa, la projection consiste en la différenciation de la réalité à partir du Soi* ou la manifestation à partir du Soi indifférencié.

— *Jñāna, la connaissance intuitive perçoit la nature indifférenciée de (ce) différencié*, lequel sous forme d'objet connu, de connaissance et de sujet connaissant est saisi comme non différent du Soi, autrement dit le manifesté apparaît comme identique à la Conscience et dépourvu de construction dualisante *(vikalpa).*

— *Saṃkhyāna*[2], l'évaluation, est par contre *vikalpa, choix* qui met en évidence *la plus extrême différenciation dans un cas très particulier.*

— *Gati*, à la fois mouvement, destination et acquisition, *fait accéder cette* (réalité différenciée) *à sa propre essence à la manière de reflets à l'intérieur de l'orbe du miroir*; reflets distincts mais constituant une infrangible unité entre eux et avec le miroir. Cette activité éminente par rapport aux quatre autres appartient, nous le verrons, à la suprême *kālī* et caractérise le Trika relativement au Vedānta de Śaṅkara.

— Enfin *nāda*, ultime résonance indifférenciée, *est ce qui seul subsiste à la disparition complète du* (différencié)[3], à savoir, *la prise de conscience globale de Soi.* Il y a donc extinction des étapes de la connaissance et autres états, mais aussi selon la glose extinction de la connaissance indifférenciée *(avikalpa)* elle-même. En conséquence *nāda* est distinct de *jñāna*, simple processus pour parvenir à l'indifférencié.

Cette définition que donne Abhinavagupta des cinq types d'activité[4] de la conscience mérite un examen attentif car on y

1. IV, 173. Le texte même d'Abhinavagupta est en italiques. Le reste relève du commentaire. Ce passage fait suite à la définition des douze *kālī* aux versets 148-170.

2. Dans le Bouddhisme mahāyāna *pratisaṃkhyāna* désigne la clairvoyance de la conscience purifiée, ce qui évoque la sapience *(prajñā)*. Cette clairvoyance procède chez le *bodhisattva* soit de l'enseignement, soit de la réflexion, soit de la réalisation mystique.

3. Pour *gati* et *nāda*, cf. M.M., p. 142.

4. Nous expliquons ici un passage du Tantrasāra (IV, pp. 28-29) où Abhinavagupta montre brièvement comment se déploient les douze *kālī* et pour définir leurs fonctions emploie à l'occasion de chacune d'elles un seul terme : *kalayati* que nous avons traduit selon le sens qui chaque fois convient. *Kal-* a en effet les sens d'inciter, d'exciter,

trouve génialement traitée, d'une manière aussi concise que complète, toute la doctrine du Kālīnaya, et plus encore puisque ce schème directeur inclut les diverses possibilités d'expression de la Conscience ultime et vaut pour toutes les doctrines monistes de l'Inde. Il existe en effet une progression dans l'activité de la Conscience à mesure qu'agissent les douze *kālī* : avec la première, la Conscience projette *(kṣip-)* en elle-même la chose et la fait paraître différenciée mais à l'intérieur du Soi parfaitement indifférencié. Les deux *kālī* suivantes appréhendent l'essence indifférenciée des choses qui furent différenciées (sens *jñāna*) : la Conscience connaît très clairement l'externe et là, ayant saisi la chose, elle en prend la couleur. Alors désirant la résorber en elle-même, elle connaît à nouveau cette chose (comme indifférenciée) (2-3). Puis elle suscite le doute, obstacle à cette résorption, par la plus extrême des différenciations *(saṃkhyāna)* (4). (L'action des trois *kālī* suivantes a pour sens *jñāna*) : Grâce à cette résorption, la Conscience connaît clairement ce doute qui vient d'être dévoré (5) et aussi elle reconnaît comme sienne sa propre nature résorbatrice (6). L'ayant ainsi reconnue (7), elle perçoit les choses de telle manière que certaines restent latentes *(vāsanā)* et que d'autres ne sont plus que conscience. (Après avoir immergé *vikalpa* en *nirvikalpa*, la Conscience se répand en un flot externe puis résorbe à nouveau ce qu'elle a émis, *kal-* prenant au cours des quatre énergies suivantes le sens de *nāda*, car elles dissolvent tout le différencié dans l'indifférencié au profit de la pure Conscience de Soi qui seule demeure par-delà *vikalpa* et *avikalpa*.) Alors d'une façon inséparable de la connaissance propre à sa nature résorbatrice, elle dissout la roue des organes (8), puis le maître des organes (9) et enfin le sujet limité soumis à l'illusion (10). Elle résorbe ensuite le Sujet sur le point d'abandonner ses limites, désireux qu'il est d'atteindre son épanouissement (11). (Ainsi après avoir projeté le différencié hors de l'indifférencié, puis saisi la nature indifférenciée de ce différencié et dissout le différencié dans l'indifférencié, la Conscience est apte) à faire apparaître le différencié dans son essence indifférenciée pleinement épanouie, au sens *gati* de *kal-* (12).

d'accomplir, de porter, de considérer, de compter, d'attacher, d'énoncer. Dans le Tantrasāra, outre *gati*, *kṣepa* et *jñāna*, on trouve *bhogīkaraṇa* faire d'une chose un objet de jouissance, *śabdana*, correspondant à *nāda*, et *svātmalayīkaraṇa*, acte de dissoudre en soi-même (p. 30). Abhinavagupta devait les deux premiers, à savoir *kṣip-* et *jñāna*, à Bhūtirāja ; selon ce maître, *kālī* est telle parce qu'elle projette, connaît et aussi en tant que force opératrice *(kṣepāj jñānāc ca kālī kalanavaśatayātha...)*.

Ces passages du T.A. et du T.S. sont si concis qu'ils demeureraient incompréhensibles sans les explications que nous donnons entre parenthèses.

L'énergie déferle librement à tous les niveaux entièrement imprégnés de Conscience, car elle englobe tout.

Le chapitre consacré à l'analyse des diverses *kālī* approfondira et éclaircira le sens de ces activités[1].

Après avoir donné les cinq significations principales du verbe *kalayati*, Abhinavagupta poursuit :

« Quand la suprême Déesse déploie la quintuple fonction (par rapport à la succession temporelle) on la nomme *kālī*, et quand elle rétracte le temps en elle-même, on l'appelle *kālakarṣiṇī*[2], celle qui pressure le temps (176). » Sous forme de *kālī* elle revêt douze modalités mais sous l'aspect de *kālakarṣiṇī*, elle est unique.

« On nomme encore cette dernière *mātṛsadbhāva*[3], Réalité efficiente des sujets connaissants (et aussi de la connaissance et du connu). L'état de Sujet qui effectue l'activité de pure connaissance *(pramiti)* n'apparaît clairement que lié à elle et résidant en elle (177). »

« Le Śrīniśisaṃcāra la qualifie de *vāmeśvarī*, souveraine de (toute) beauté (178). » Sous son influence le sujet connaissant revêt l'éclat de la beauté et c'est elle, la *kaulikī*, Science qui confère tous les pouvoirs[4].

« La Conscience qui réside ainsi d'une duodécuple manière dans tous les sujets connaissants est absolument unique et, comme telle, libre dans son déploiement de toute contrainte de succession. Comme il n'y a pas en elle de succession, il n'y a pas non plus de simultanéité et sans simultanéité, pas de succession (179). La très pure Conscience transcende toute idée de succession et de non-succession (180). » Et c'est là précisément la *kramamudrā*.

« En conséquence, conclut Abhinavagupta, l'adoration plénière n'est plus qu'identification à toutes (les roues), quelles qu'elles soient, dans lesquelles la divine Conscience se déploie (181). »

Ces courts extraits du Tantrāloka ont une telle importance pour la compréhension des *kālī* qu'il est nécessaire de glaner ici et là des éclaircissements, et d'abord, ces lignes du Tantrasāra qui déterminent la nature des rapports entre les niveaux de l'énergie et *kālakarṣiṇī* :

« Selon les trois niveaux de l'énergie le Seigneur éclaire la réalité toute entière, de Śiva à la terre, sous forme de Conscience unique et indifférenciée si l'énergie consciente est suprême; si elle est

1. Ici p. 157.
2. Qui n'est autre que *kālasaṃkarṣiṇī*.
3. Cf. ici p. 119.
4. Selon un verset cité p. 207.

intermédiaire, le réel semble à la fois différencié et indifférencié tel un éléphant reflété dans un miroir. Perçue à travers l'énergie inférieure, la réalité apparaît distincte sous des aspects variés. Enfin l'Énergie grâce à laquelle le Seigneur dévore tout ce qu'il contient sous ces trois modalités après les avoir brassées et unifiées, voici la suprême *bhagavatī*, *mātṛsadbhāva* ou *kālakarṣiṇī*. »[1]

De son côté Jayaratha commentant le verset 179 du Tantrāloka déclare : il n'y a que douze *kālī* et non une treizième qui, s'ajoutant à elles, les gouvernerait[2], hypothèse qui porterait atteinte au pur *advaya* du Trika et du Krama : la possibilité d'ajouter une treizième *kālī* conduirait à un *regressus ad infinitum*, car il faudrait bientôt une quatorzième *kālī* apte à gouverner les treize autres. Refus donc d'admettre deux réalités parallèles : douze énergies et leur créateur; il n'y a qu'une seule Réalité, *kālasaṃkarṣiṇī*.

Le Trika n'accepte donc pas une transformation de l'absolu en phénomènes puis un retour à l'unité, ni même une essence qui, d'abord impure, serait ensuite purifiée. La Réalité ne change pas, seule change la façon de la considérer : pour le Krama, sous l'angle de l'Un on voit *mātṛsadbhāva*, sous l'angle du multiple, le jeu des énergies divines *(kālī)* qui laissent transparaître l'unique et immuable Conscience. En cette Conscience elles se reflètent, de cette Conscience elles tirent leur substance même, car sans elles, point de manifestation.

Plus précisément, les *kālī* se reflètent dans l'Un, l'Un se reflète aussi en elles dès que le sujet et l'objet sont perçus comme identiques. En fait, ainsi que l'affirme Abhinavagupta, le réel n'est ni un ni multiple, mais comparable aux reflets vus à l'intérieur du miroir dont on ne peut dire qu'ils soient un ou multiples; unité et variété, absolu et relatif n'étant que des constructions mentales tandis que seule compte pour le mystique l'ineffable Réalité.

Il s'ensuit que la Conscience réside au même titre dans les mouvements émanateurs, conservateurs, résorbateurs et indicibles, simples flots de sa manifestation, ce flot n'existant qu'en elle et nulle part ailleurs. Les énergies au cours de ces divers mouvements ne descendent donc pas à un niveau inférieur, et en cela justement consiste ce culte particulier : les douze *kālī* doivent

1. Ch. IV, p. 28.

2. Ceci vaut également à l'égard des autres dénombrements, les 16 ou 17 *kalā*, les cinq flots de l'énergie, c'est-à-dire les quatre par rapport à la cinquième, *vyomavāmeśvarī*, leur totalité (ici p. 97). Pour les *cakra* aussi, par exemple *pramiti* à quatre rayons, dont le 4e est *mātṛsadbhāva* (ici p. 63), autrement dit les trois autres mais saisis en leur nature indifférenciée. Quant au nombre exact des *kālī*, 12 ou 13, voir ici la trad. de l'extrait de Jayaratha, pp. 98-99.

être vénérées d'une manière égale, la Conscience n'étant pas moindre ici que là, sa plénitude ne pouvant varier. Tout a donc sa place dans ce système : le monde aussi bien que la très pure intériorité.

Plénitude de l'accomplissement

Pour comprendre la signification profonde des deux stances du Tantrāloka où Abhinavagupta résume l'essentiel de l'adoration des douze *kālī*, il est nécessaire d'avoir présentes à l'esprit les trois manières possibles de se comporter à l'égard du monde : 1. La vision ordinaire qui rend esclave du devenir, le moi et l'univers étant appréhendés comme séparés de Śiva et de la suprême énergie consciente. 2. L'absorption en śiva-non-associé à l'univers et dont la félicité est de pure conscience *(cidānanda)*. 3. L'absorption en *mahābhairava* ou *mātṛsadbhāva*, Cœur cosmique se déployant en douze énergies et dont la béatitude universelle *(jagadānanda)* surpasse la précédente puisqu'elle ne fait jamais défaut et qu'elle embrasse tout. A l'absorption dans le grand *bhairava* pensait Abhinavagupta quand il déclarait : C'est en s'identifiant à la Réalité immaculée, partout où la divine Conscience se manifeste, qu'a lieu la seule et véritable adoration[1], « en tous lieux et toujours »; mais comment est-ce possible, objectera-t-on ? C'est que l'efficience du *mantra* est tissée à la constante apparition de la roue de la Conscience qui se révèle dans le *dhvani*, son vibrant d'ordre mystique et qui ne se rattache à rien d'autre. A son sujet Abhinavagupta précise ensuite : « Parce qu'elle est par nature prise de conscience dynamique et globale, la Conscience possède comme telle une résonance spontanée perpétuellement surgissante dite grand Cœur suprême. »[2]

Il est grand puisque omniprésent, car en ce Cœur réside l'Acte frémissant de prise de conscience de Soi et qui est aussi la Parole absolue vibrante d'efficience *(mantravīrya)*. Lorsque le monde entier, identique à la Conscience, a fondu dans le Cœur universel — ce point d'intégration totale[3] — s'éveille alors une tendance à la manifestation dite vibration générique, qui part de la connaissance la plus élevée (celle qui a assimilé l'univers) et s'étend jusqu'à la saisie des choses encore indifférenciées. Voilà ce

1. T.A. IV, 179-181. Une stance citée par la glose déclare qu'au contact de la Conscience il y a béatitude en quelque roue que ce soit, et l'union qui prend appui sur elle est ce qu'on nomme acte d'adoration.

2. *Parāmarśasvabhāvatvād etasyā yaḥ svayaṃ dhvaniḥ* |
sadoditaḥ sa evoktaḥ paramaṃ hṛdayaṃ mahat || IV. śl. 181-182.

3. *Mahāvyāpti.*

que les traités appellent vibration, ou encore essor, ferveur[1] qui n'a lieu que dans le Soi, vague[2] dans l'océan de la Conscience laquelle ne peut être privée de vibration. Ce monde doit donc sa conscience au Soi plénier, Cœur vivant de l'univers.

Pour qui devient maître de la roue des énergies divinisées grâce à la pratique des *kālī* et acquiert en conséquence la *kramamudrā*, son activité n'est plus qu'adoration parce qu'il est parvenu au Cœur universel dont la résonance — ce *dhvani* qui fait tout vibrer — flue sans effort : *pūjā*, éveil *(udaya)*, vibration, marée ou vague surgissant de façon naturelle et efficace, car il vit dans le spontané[3].

Et ceci s'explique ainsi : dès que les énergies ont fusionné au centre et que la roue se répand partout, le yogin repose au sein même de la libre énergie[4] d'où jaillit l'élan autonome et spontané qu'aucune oscillation ne trouble. Il n'y a pas d'autre adoration que cet élan du Cœur. Le flot d'amour simple et unique qui arrache le yogin à lui-même et le précipite dans l'Un[5] lui permet de contempler à la lumière de l'unité, sur la paroi du Soi, les mouvements variés de l'univers.

Comment exerce-t-il dorénavant sa libre spontanéité ? Il le fait en s'abandonnant à la pulsation du Cœur divin, à son flux et à son reflux, n'y percevant que le jeu de ses propres énergies; sans quitter le firmament infini de l'énergie souveraine[6], il se livre à l'univers rénové en une précieuse aisance, l'ayant assimilé et compris, dépourvu de crainte à son égard, il y prend plaisir mais aussi à son gré il le résorbe en lui-même sans être écartelé entre évasion et attachement. Impassible, il ne perd jamais contact avec Soi-même, s'il agit dans le monde c'est du fond le plus intime du cœur sans être dupe du passage de l'agent à l'action, de l'action à l'agi; il ne voit là qu'un divertissement. Il se tient dans l'élan sans aller jusqu'à l'étape de *paśu*, l'ignorant happé par la roue du devenir; il ne s'arrête pas non plus à l'étape dite '*śiva*-sans-relation '[7] avec son refus du monde et du jeu autonome de ses énergies. Il séjourne à demeure au Centre, telle la Déesse énergie qui, au cœur même de l'Univers, se balance vers le monde externe, allant et venant de la périphérie (les organes sensoriels)

1. *Spanda, ucchalana.*
2. *Ūrmi*, cf. *sṛṣṭikālī*, vague dans l'océan de la conscience, ici p. 158.
3. *Sahaja.* Ce passage est un résumé des stances 183-184 avec la glose.
4. *Svātantryaśakti* ; il rejoint à ce moment précis l'élan de la voie de Śiva.
5. Cf. ici les stances 5 à 7 du Kramastotra d'Abhinavagupta qui exaltent le zèle ardent du yogin grisé d'amour divin : débordant de son cœur, cet amour se déverse dans la vie ordinaire.
6. *Vāmeśvarī.* Ici p. 59.
7. *Anāśritaśiva.* Ici p. 23 sqq.

au cœur[1]. Recueilli puis épanoui sans effort, il s'adonne au seul élan et prend simultanément conscience de Soi et du monde dans l'émerveillement et la félicité universelle, indicible expérience mystique d'une succession dans l'Immuable.

Comme il est difficile de situer l'activité des *kālī* par rapport à la vie ordinaire et à la vie mystique, une métaphore pourrait aider à saisir plus clairement leur progression en les envisageant sous l'angle des quatre éléments et selon les images mêmes qu'emploient les hymnes qui les chantent[2]; mais il s'agit d'une approximation, le point de départ étant invraisemblable puisque nous allons imaginer des hommes vivant sur une terre aride, desséchée, et qui assoiffés n'auraient jamais vu d'eau à l'état naturel; et pourtant ce qui n'est pas vrai pour l'eau l'est pour l'énergie divine sans laquelle nous n'existerions pas mais que la plupart des gens n'ont jamais reconnue comme telle. D'autres de ces hommes transportés à leur insu au fond d'un bateau ont un jour par hasard, grâce à une fente de la paroi, aperçu en un éclair le miroitement de l'eau et ne l'oublient plus. Certains, tels les théologiens imbus d'intellectualisme, ont entendu parler du fleuve, s'intéressent à son tracé sur la carte, discutent à son sujet; en fait ils ont peur de l'eau véritable.

Quelques-uns parviennent au fleuve du Soi, entrent en lui et s'y désaltèrent. Pourtant parmi ceux qui en ont bu, beaucoup ne veulent pas lâcher pied; et regagnant bientôt la rive, se retrouvent sur la terre sèche. De rares personnes s'immergent complètement et demeurent immobiles sans plus sortir de l'eau : le *jñānin* de l'étape appelée *śiva*-sans-relation[3] leur ressemble. Enfin le grand mystique ayant eu recours à un maître qui lui a appris à nager peut aller et venir dans le fleuve aussi bien que retourner utilement à la terre ferme.

C'est ici que se situent le flux et le reflux de la première des *kālī* : le yogin qui connaît l'eau du Soi, ses bienfaits, ses vertus, l'apporte au monde ordinaire des choses qu'il arrose et irrigue; alors la terre auparavant stérile reprend vie grâce à l'eau. Aussitôt le mystique repart vers les profondeurs. Puis de nouveau il revient pour jouir longuement de cette terre devenue féconde, tel un

1. Cf. M.M., p. 83.

2. Cf. le Pañcaśatika et l'ancien Kramastotra. Pour ce dernier, śl. 1, l'océan primordial apparaît comme le réceptacle indifférencié de toutes les formes possibles, car de lui elles émergent, toujours nouvelles, en lui elles se désintègrent en retournant à leur indifférenciation première. Cette métaphore nous est suggérée par Abhinavagupta (T.A. I, 111-119) qui fait allusion à une méditation capable d'infuser le nectar *(sarasībhāva)* à ce qui est desséché, telle une eau pure.

3. Cf. ici pp. 36-37.

beau jardin flottant où l'eau apparaît comme un puissant nectar de vie et d'immortalité, vin ou sang (seconde des *kālī*). A ce stade il marche, il nage et respire vraiment, car il a conquis l'air grâce aux souffles et à leur vibration (troisième *kālī*). Puis s'il existe encore quelque crevasse desséchée, il la dissout en l'inondant de nectar (quatrième *kālī*) et il vit désormais dans la douceur de l'eau fertilisante qu'il boit partout à satiété.

Bien que les choses soient imprégnées de *samādhi*, les limites du moi n'ont pas entièrement disparu et doivent être consumées par le feu du Sujet, *agni* viril qui transforme sans cesse en feu ce qu'on lui offre pour en faire sa propre nature. D'où ces flammes de plus en plus intenses et étendues que sont les dévorantes *kālī*. Enfin avec l'ultime *kālī* le suprême Sujet qui dansait dans les flammes, devenu le cygne étincelant de blancheur[1], vole librement dans l'espace qui englobe terre, eau, air et feu.

Dès lors le ciel immuable, lumière éthérée[2], n'est tout entier que feu, non plus feu purificateur brûlant, mais feu qui éclaire de façon uniforme et radieuse. Et le cygne sans jamais se polluer marche sur terre, nage sur l'étendue des eaux, vogue dans les airs et se perd dans le ciel infini. Ainsi est-il non seulement le maître des niveaux du réel qu'il déploie et reploie dans la pure Conscience mais il les dépasse puisqu'il est par essence souverainement libre à leur égard.

1. Cf. ici pp. 160-161.

2. *Kalākāśa*, ici note 2 p. 188. Remarquons que l'insistance sur l'un ou l'autre de ces éléments dépend de l'étape. Chaque élément qui est un élément de vie se prolonge en quelque sorte dans les autres : ainsi en plein *agni* (feu) la saveur reste parallèle à l'eau qui imbibe et rafraîchit, et si l'eau est douce c'est que la chaleur a fait fondre les glaçons.

ŚRĪKĀLIKĀSTOTRA
DE
ŚIVĀNANDANĀTHA

Introduction

Ce poème à la louange de l'énergie divine insiste sur son essence absolue, sans rivale *(niruttara)*, innée et spontanée *(sahaja)*[1]. On y trouve également les thèmes que développent les hymnes aux *kālī* : libération de la peur du *saṃsāra*, harmonisation de l'extase et des activités mondaines aboutissant à la félicité universelle, ainsi qu'une doctrine originale sur le temps qui traite non seulement des divers aspects qu'il peut revêtir mais de son essence même, Śiva, l'incitateur sous forme de Mahākāla, Temps indivis. C'est lui qui engendre l'univers en scindant ses trois énergies, chacune d'elles se répandant puis revenant à sa source en quatre phases distinctes, d'où les *kālī* au nombre de douze. Alors ce temps si redoutable pour la victime soumise à son esclavage apparaît radieux dès que les douze fractions de l'énergie s'unifient dans la Conscience pour reconstituer le suprême Sujet, Mahākāla. Puis nous franchissons un pas de plus pour atteindre l'inconcevable qui échappe à toute parole : *kālasaṃkarṣiṇī*, *kālī* l'engloutisseuse qui extrait la moelle du Temps. Cette moelle peut alors s'écouler à nouveau sous forme d'énergies distinctes et pourtant identiques à la Conscience dans laquelle elles se manifestent : « On chante la gloire de *kālī* parce qu'elle accomplit des choses très difficiles quand elle illumine et anime le temps en son ineffable aspect », écrit Jayaratha dans sa glose à la huitième strophe de notre hymne[2].

Dans cet hymne, on peut distinguer deux parties qui se répondent : l'une cosmique, s'étend jusqu'à la strophe 14, l'autre

1. Ce terme revient en effet aux strophes 3, 9, 10 et 12.
2. Cf. ici notre comm. à la stance 6 et glose du T.A. IV, p. 198.

en reprend les thèmes mais dans le prolongement de l'expérience mystique d'un yogin.

Le mouvement de l'hymne se trouve déjà tout entier dans la première strophe si belle et si expressive en sa concision. Son but est de chanter la gloire divine; or, la louange marque toujours la reconnaissance du suprême dans le multiple. Cette reconnaissance porte ici sur la Forme sans forme qui est aussi la forme de l'univers et qu'obtient seule une conscience libérée de la dualité (1).

La *kālī* est là, présente dans le multiple en toute sa pureté, non dégradée, identique à la Conscience ultime (2-3), mais l'homme ordinaire ou même le mystique qui l'ignore perçoit le déploiement de l'Un au multiple comme une dégradation, le multiple impliquant déterminisme et esclavage avec pour fin dans le domaine du temps, la mort[1]. La bonne *kālī* par son emprise sans prise chasse l'emprise de ce temps selon un rythme exposé aux versets suivants : qu'elle se voile et le temps agira, qu'elle se dévoile, et la grâce permettra à l'homme de prendre part au déploiement cosmique en son aspect divin (4-6).

Les stances 5-6 montrent l'énergie à l'œuvre dans le temps : elle dissocie la substance temporelle en douze énergies tandis que parallèlement la vie se développe. Au verset 7 l'essence immaculée agit de l'intérieur, pénétrant les trois domaines du réel : sujet connaissant, connaissance et objet connu, et libère ainsi le multiple qu'elle a engendré.

Telle est la Mère qui, en tant que source des douze *kālī*, est la treizième, immanente à toutes[2].

Les stances 8 et 9 révèlent le tour de magie qui, au déploiement restrictif du temps, substitue le déploiement divin selon que la treizième *kālī* fait tourbillonner la roue universelle vers l'extérieur ou vers l'intérieur. En douze *kālī* elle déploie le monde (9) et par la treizième — la grâce — la source de la dualité étant tarie, l'Un est saisi dans le multiple, d'où un retour à la louange qui s'adresse à la grande *kālī* sous ses apparences variées de ' la Glorieuse ', ' la Bénéfique ', ' l'Effroyable ' (10). Ce déploiement divin est décrit au 11 comme la forme paisible et douce de la Mère, le multiple reposant dans l'océan de la pure Essence.

La même perfection réside dans la forme concrète de la Mère, celle d'un univers débordant de félicité en tous ses aspects, perfection qui d'ailleurs lui a toujours appartenu mais, pour la

1. S'il voit ainsi c'est qu'il est possédé par un démon comme le suggère le jeu de mots sur la racine *grah-*. Cf. le comm. du verset 3.

2. Cf. M.M., pp. 141-142, la Splendeur ou treizième dans laquelle sont tissées les douze fonctions.

découvrir, il fallait que le temps fût dévoré (12). Subtile doit être celle qui l'avale ; et le mangeur étant mangé, le cycle s'achève (13).

Alors commence une seconde partie en écho à la première où les processus à l'œuvre au sein de la Réalité se retrouvent dans l'expérience du mystique. La *kālī* bien que sans forme revêt la forme de la triple expérience du yogin où elle s'épanche quand elle s'épanouit en Connaissance et en Énergie. La stance 14 évoque non seulement la première mais encore la septième et, comme il n'est plus question du multiple rongé par le temps, aucun verset ne répond à la strophe 4. Au 10, la Conscience ineffable et spontanée mettait en pièces la source de la multiplicité, bien et mal, être et non-être ; au 15 elle élimine les derniers remous du discernement entre le bien et le mal.

Le 16 reprend les thèmes des *śloka* 8, 9, 10 : la quintessence se divisait en douze énergies bien que demeurant indicible et unique en tant que treizième ; maintenant la nautonière, après avoir suscité le quintuple devenir à l'aide des *kālī* qu'elle réintroduit une à une en son essence, fait franchir le flot qu'elle a émis tandis que subsiste seule la treizième et unique énergie indifférenciée[1], origine des douze autres, *Vyomavāmeśvarī* qui renferme tout sans être affectée ni par la diversité de l'univers ni par les activités variées de l'homme.

Le 17 rappelle les stances 11-12 qui insistaient sur la forme apaisée de la Déesse manifestant un monde multiple ; les versets 18-19 semblent symétriques aux versets 12 et 13 où le jeu divin apparaît en sa majesté et de manière concrète. Le 17 montre en effet la très paisible *vyomavāmeśvarī* trônant dans la plénitude de sa glorieuse puissance et se jouant des organes sensoriels et cognitifs divinisés du yogin. Au verset 18, l'omniscience envahit ses états psychiques ; la Connaissance apaisée et illuminée, non plus libérée mais éternellement libre de dualité, se révèle à lui en tous lieux et de manière ininterrompue ; ceci correspond à l'harmonie entre *samādhi* et les activités de la veille, l'Essence au-delà du Quatrième état, dans laquelle ne règne que la Splendeur, l'évidence même, la Conscience absolue ' plus haute encore que ce qui n'a pas d'autre que soi ' *(niruttaratara).*

Puis la stance 19 donne, en écho à la stance 13, l'image du champ de crémation, avec une différence notable, car la Déesse qui dévorait le Temps se révèle ici aux assises mêmes de l'indifféren-

1. « La Treizième revient... C'est encor la première ;
Et c'est toujours la Seule, — ou c'est le seul moment :
Car es-tu Reine, ô toi ! la première ou dernière ? »

Gérard de Nerval. Artémis. *Les Chimères.*

ciation où, le feu de la Conscience réduisant tout à égalité sous forme de cendres, l'univers trouvera un repos définitif.

Au cours des dernières strophes les deux portions de l'hymne fusionnent : les trois niveaux de l'univers et des facultés de l'homme ne font qu'un lors de l'activité du yogin et dans sa vision de l'univers : tel un feu dévorant désormais pacifié, la treizième *kālī* entièrement déployée ramène le différencié à l'indifférenciation d'une manière inconcevable puisque de multiples activités restent possibles dans un univers varié[1].

Enfin Śivānanda termine son poème en jouant sur son propre nom 'félicité de Śiva-le-Propice'; il exalte l'essence unique où s'identifient Śiva, le Soi et l'univers. Moi qui suis devenu Śiva en m'immergeant en Lui, Je répands par ma louange paix et béatitude et sur moi et sur tous les autres hommes du fait que nous ne formons qu'un dans l'incomparable Quintessence.

A l'occasion de ce poème[2], Jayaratha reprend ce qu'il avait dit dans des pages précédentes concernant les douze ou treize *kālī*. Déjà, commentant le verset 125 du Tantrāloka il discutait du nombre exact des énergies propres à l'adoration du Kālīnaya, les livres sacrés n'étant pas d'accord à ce sujet, certains en comptant 13 ou 17, 100 et même plus. Śivānanda lui-même mentionne treize *kālī*[3] et le Pañcaśatika chante une *kālī* supplémentaire, la *sukālī*. L'illustre Tantrarāja — texte de l'école Krama — énumère lui aussi treize *kālī*, à savoir : « *Sṛṣṭikālī* est le nom de la suprême souveraine dans l'émission et la résorption; puis vient *sthitikālī*, effroyable, ensuite *saṃhārakālikā*, *raktakālī* qui savoure le flot du coloré de manière indifférenciée, *sukālī*, *yamakālī*, puis *mṛtyukālī* qui suscite la terreur; ensuite *bhadrakālī*, une autre, *paramādityakālikā*, *mārtaṇḍakālī*, *kālāgnirudra* qui abonde en sujets conscients (les *mahākāla* ou *bhairava*), dans la totalité de ces sujets réside *mahākālakālī* et *mahābhairavakālikā* qui se divise en treize parties et qu'il faut reconnaître sous ces noms variés. »[4]

1. Maître Eckhart dit de l'âme morte à elle-même et ensevelie dans la divinité : « Et voici maintenant qu'elle doit sortir pour qu'elle puisse arriver en elle-même, et qu'elle s'aperçoive ici comment elle et Dieu ne sont qu'une béatitude, un seul royaume qu'elle a donc finalement trouvé sans le chercher conformément à la parole du prophète : j'ai épanché mon âme en moi-même. » Trad. P. Petit, *op. cit.*, p. 310. Cf. F. Jostes, n° 82.

2. T.A. III, pp. 198-199, śl. 172. Cf. le Śrīkālikāstotra, śl. 5 et 9, ici p. 104 comm. au śl. 192.

3. 12 au śl. 5 et 13 aux śl. 8 et 9. Cf. mon explication dans ma glose du śl. 9.

4. T.A.v. IV, p. 189. Pour la traduction de ces appellations ici pp. 157-190. C'est volontairement et pour garder l'adoration secrète que l'ordre des *kālī* n'est pas respecté (ici p. 162 note 2). On notera d'ailleurs un ordre identique dans le Śārdhaśatika

Le Kramasadbhāva admet par contre dix-sept *kālī*, mais le commentaire ne contient malheureusement que les strophes concernant la première et la dernière[1]. En fait, qu'importe le nombre des énergies à vénérer dans la roue indicible, l'essentiel est qu'il y ait exactement douze fonctions *(kalā)*. A ceci se greffe un problème d'autant plus marquant qu'il engage la manière dont le système Krama conçoit le monisme. Voici la traduction quelque peu abrégée de l'argumentation de Jayaratha en vue de réfuter la théorie d'une treizième *kālī*[2] qui serait transcendante par rapport aux douze autres : la suprême Conscience, de par sa propre liberté, se révèle ici-bas sous douze aspects ainsi qu'on le soutient à juste titre; car si elle se manifestait séparément de ces douze, on pourrait en admettre une treizième. Mais en vérité la Conscience n'est pas séparée des douze formes, sinon celles-ci ne seraient pas conscientes par nature et ne se manifesteraient pas; seule subsisterait la Conscience et rien d'autre qu'elle. Il n'y a donc pas de place pour une treizième forme. A cela on objecte : ne pourrait-on pas dire que la suprême Conscience, même séparée des douze formes, s'y manifeste en tant que treizième, à la façon de l'universel qui transparaît dans l'individuel tout en étant distinct de lui ? Ce serait admettre, répondons-nous, que l'universel et l'individuel[3] sont distincts; mais pour nous ces douze formes n'ont pas d'existence distincte de la Conscience, elles brillent dans la Conscience, rien ne pouvant briller séparément d'elle, l'éclat de la Conscience consiste précisément à briller en ces formes. Tout — le Soi comme les choses — se manifeste donc dans la Conscience.

On peut encore avancer que si la suprême Conscience se révèle sous un aspect affecté, celui des douze formes, elle le fait également en tant que la treizième — cette très pure Conscience-non-affectée. Impossible, selon notre doctrine, car la pure Conscience étant inconditionnée et non-affectée existe réellement, et c'est par sa propre grandeur et autonomie que, cachant sa propre essence, elle manifeste toutes les formes et se révèle sous l'aspect affecté des douze formes; à ce moment-là on ne peut soutenir qu'elle se manifeste comme non-affectée.

Dernière objection : ne peut-on supposer que la Conscience suprême est à la fois transcendante et immanente[4]; immanente,

(T.A. IV, p. 161) qui concerne la vénération des énergies et cite 13 *kālī* avec variante *svakālī* tout en mentionnant la grande roue à 12 rayons.

1. T.A. IV, p. 190. Stances ici traduites p. 189.

2. Au sujet des 12 ou 13 *kālī*, id., pp. 129-133, 161, 197-201.

3. *Sāmānya* et *viśeṣa*, id., p. 130.

4. *Viśvottīrṇa* et *viśvamaya*, p. 132. A savoir la 13e et les 12 autres, leur réunion formant les 13 *kālī*.

elle apparaîtra comme affectée. Nous demandons alors : ces deux aspects sont-ils simultanés et indépendants à la manière des deux cornes d'un taureau ou bien la Conscience conserve-t-elle son essence même quand, par sa propre liberté, elle se manifeste en son immanence ? Le premier membre du dilemme est inadmissible, cela va de soi; quand au second, si l'on accepte que, libre de toute affectation en sa nature essentielle, la Conscience se montre librement comme affectée, on ne pourra en ce cas soutenir qu'elle possède treize formes; ce serait reconnaître comme séparées et parallèles les formes affectées et la forme non-affectée : comme ce n'est pas le cas, il n'y a pas simultanéité; tel un acteur qui au moment où il est sur scène ne se manifeste que dans ses rôles divers et non sous son véritable aspect, son être propre n'étant pas en cause. Ainsi bien que pure Conscience en réalité, elle se révèle en son immanence sous douze formes successives, mais elle ne brille pas comme telle au point de donner raison à la théorie selon laquelle elle revêt treize aspects alors même qu'elle apparaît sous forme d'univers. Il ressort de cette argumentation que la Conscience se déploie en douze formes quand elle se présente en tant qu'univers. On distingue donc deux attitudes possibles : se tenir aux douze divinités progressives ou demeurer en l'ineffable, leur unicité sans progression. En fait, et Jayaratha le précise plus loin en guise de conclusion, la Conscience en son unicité est indicible et indéfinissable. On ne peut pas dire qu'elle est unique puisque ce serait la différencier de la dualité et qu'on ne peut la distinguer de quoi que ce soit, Elle, le Tout hors duquel il n'y a rien[1].

A propos de cet hymne à Kālī se pose le problème de la déesse mère. Une première erreur serait de la réduire à la nature *(prakṛti)* face à la conscience immobile *(puruṣa)*. La déesse en effet est la Réalité même, le Tout indifférencié, mais pour le comprendre, il faut avoir pénétré son secret d'ordre mystique, fondé sur une expérience intérieure et non sur une simple vision de l'esprit. Une seconde erreur serait de faire de la Mère la Vie en la totalité de ses formes avec ses contradictions : l'enchanteresse qui séduit les êtres, l'éternelle génitrix mais aussi la mère dévorante qui déchire en morceaux et broie ce qu'elle a engendré, mère adonnée au retour monotone des cycles de naissances et de morts, et ainsi limitée à son aspect de sombre *Kālī*. Quelle attitude pourrait-on prendre alors envers une telle mère si ce n'est une sorte de sagesse résignée qui accepte les deux pôles de la vie et se fonde sur une grande indifférence ?

1. Id., p. 133.

Dans le Krama et le Śāktisme en général la mère ne trompe ni ne se plaît à emprisonner les êtres dans les horreurs de la transmigration; elle ne donne naissance qu'à un flot unique, celui des divines énergies. Mais l'ignorant qui court de désir en désir, de vague en vague, fait de ce flot puissant un douloureux devenir. Mère en ce sens qu'elle déploie la manifestation, la Déesse est vraiment Mère au sens mystique quand elle dévore tout, car ce qu'elle résorbe c'est le multiple, l'erreur, ce sont nos limites; ainsi elle tue la mort et révèle la Splendeur indivise de sorte que la manifestation, son œuvre, est œuvre glorieuse.

Si on l'approfondit, cette métaphore d'avaler et d'engloutir se montre non seulement exacte mais pleine de sens. Déjà, dès les époques reculées, le principe dévorant se présente sous maints aspects dans les spéculations indiennes : Faim-Mort[1] qui avale ce qu'elle vient d'engendrer, Mahākāla, temps omnidévorant, le *brahman* qui absorbe tout, et en particulier la *saṃvargavidyā*, science de l'absorbant, solennellement révélée par Raikva-au-chariot dans la Chāndogyopaniṣad. A la demande : Quel est le dieu, gardien de l'univers, qui à lui seul a absorbé les quatre êtres puissants et que les mortels ne voient pas, bien qu'il demeure partout ? on oppose une stance védique : « Âme des dieux, père des créatures, il a des crocs d'or; il dévore et possède toute sagesse. On proclame grande sa grandeur parce que, jamais dévoré, il dévore même ce qui ne se mange pas. »[2] Puis vient un paragraphe sur la *virāj*, puissance souveraine qui crée tout et à laquelle tout retourne; elle est en effet le réceptacle dynamique des deux grands absorbants, l'air et le souffle *(prāṇa)* qui, à eux deux, s'approprient l'univers en son ensemble : le premier en absorbant feu, soleil, lune et eau quant aux éléments, le second, en absorbant parole, vue, ouïe et pensée quant aux vivants : « C'est la *virāj* elle même qui se nourrit en dévorant. C'est par elle que toute chose se voit. Il voit toute chose, il a de la nourriture en abondance celui qui sait ainsi... »[3]

La *virāj* ayant tout absorbé, on voit en elle les choses dans leur réalité d'où l'efficience qui en découle : par elle on mange à satiété. Qui veut alors l'efficacité, c'est dans la grande *Kālasaṃkarṣiṇī*, l'engloutisseuse, qu'il doit tout percevoir puisqu'elle a tout assimilé et identifié à soi. Elle ne détruit donc pas la nature, elle la parfait et la mène à son accomplissement. Il n'en va pas autrement pour le yogin dont la pure connaissance[4] assimile le connu de telle sorte que celui-ci ne fasse qu'un avec elle.

1. Cf. ici p. 43.
2. Traduction Émile Senart, p. 48.
3. Id., p. 49. IV, 3.1-8.
4. *Pramiti,* cf. ici pp. 74-75.

Sous ces aspects variés[1] on peut déceler une quête unique et constante, celle de la grande intégration[2] avec ses paliers d'intériorisation. Car jamais l'Inde ne cherche à dépasser ou à écarter l'obstacle — ce qui impliquerait encore dualité — mais, en le dévorant, elle cherche à l'assimiler complètement, d'où une acceptation totale et une fusion définitive.

1. On pourrait ajouter les étymologies fantaisistes sur *aditi* qui mange tout (ici p. 43) et sur *adhvan* ' qui doit être mangé ' ici p. 60. Les Śivasūtra le proclament aussi : « La nourriture (du yogin) c'est la connaissance » (III. 2.). Pour la raison qu'elle l'assouvit.

2. *Mahāvyāpti*. A ce sujet voir ici p. 83.

ŚRĪKĀLIKĀSTOTRA
DE
ŚIVĀNANDANĀTHA

TRADUCTION

1. Ô Déesse, gloire à Ta forme sans forme et forme du triple univers, (Beauté[1]) sans leurre qui ne suscite ni le bien ni le mal[2] et que peut atteindre une très claire Conscience!

2. Gloire à Ta forme sans dualité; unique elle a pour aspect le multiple; bien que libre de changement, elle pénètre l'univers qui (d'elle) s'écoule; pure de toute impureté, elle est appelée Essence de la Conscience.

Son écoulement constitue l'univers, car c'est elle qui se diversifie en un monde multiforme. Il ne faut pas imaginer un univers donné antérieur à l'expansion de l'essence divine, et autre qu'elle.

3. Gloire à Ton indicible prise de forme qui en raison de Ton pur désir jaillit à l'intérieur de Toi comme identique à la Lumière de la Conscience dont l'essence innée n'a pas de rival[3]!

Si *vigrahagrahaṇa* signifie assumer une forme, diffusion, distribution, la racine *grah-* a bien d'autres sens ici sous-entendus : saisir, comprendre, accepter, d'où *grahaṇa,* capture, prise, saisie, attraction, compréhension qui s'oppose à *vigraha,* ce qui isole, sépare, éparpille, lutte, d'où opposition possible entre compréhension et analyse. *Grahaṇa* en outre veut dire emprise ; possession par le démon *graha,* et *vigraha* ' délivré de *Graha-Rahu* qui saisit '. *Vigraha* désigne aussi Śiva, indépendant, n'offrant aucune prise, d'où *vigrahagrahaṇa* inexprimable ' prise de forme sans emprise ' puisque l'Essence est une et que néanmoins par sa propre volonté elle se diffuse à l'infini en tant qu'univers. Ce jeu de mot a un sens plus profond encore puisque la prise *(graha)* est notre erreur primordiale, celui

1. *Rūpa* a ici le sens de Beauté, forme gracieuse que ne déforme pas la duplicité mensongère.

2. *Sadasat,* libre de modalité être-non-être, vrai et faux, bien et mal, en un mot la dualité sous tous ses aspects.

3. Est insurpassée, *niruttarasahaja,* cf. ici pp. 9, 95.

qui prend étant en nous comme un démon : tout ce que je prends et comprends va me prendre. Par contre Śiva n'offre ni n'exerce aucune prise lorsqu'il assume la forme universelle ; son intention étant pure, cette prise de conscience de soi ne sort pas de la lumière consciente et reste identique à elle[1]. Ainsi gloire à cet Acte indicible par lequel Tu prends forme sans rien prendre, car ton désir *(icchā)* est pur.

4. Gloire à Toi lorsque par (Ta) puissance Tu souffles[2] sur le temps tout entier puis le supprimes en bourdonnant d'une effroyable manière[3]. Mais aussi (gloire à Toi) quand Tu accordes la grâce!

Il s'agit ici de *rudrakālī* qui voile et dévoile son essence. D'abord cachée sous une apparence morcelée, limitée et soumise au temps, elle supprime, arrête le temps ou le capture *(nigrah-)* quand elle émet un murmure continu semblable au bourdonnement de très nombreuses abeilles ou au grondement sinistre qui suit le coup de tonnerre ; mais elle accorde alors sa faveur, car elle se révèle en sa véritable essence, Bhairava, Temps indivis que chante la stance 6.

5. Ô Kālī, gloire à Toi qui fractionnes la substance du temps, la divises en douze puis fais resplendir cette forme en Toi-même!

6. Gloire à Toi, Mère des êtres vivants! Selon Ton désir le Temps sous l'aspect de Bhairava-le-Redoutable engendre le monde à partir de la cause première (Śiva) jusqu'au vermisseau.

Le commentaire du Tantrāloka (IV, p. 198) précise qu'il s'agit de l'essence du temps, cause de l'incitation universelle ; ayant scindé cette essence en douze énergies et l'ayant manifestée à l'extérieur, la grande *kālī* à nouveau la fait briller au plus haut degré en sa propre nature, masse de lumière consciente, la révélant comme inséparable de soi, tel un reflet dans un miroir. On chante la gloire de *kālī* parce qu'elle accomplit des choses très difficiles quand elle illumine et anime le temps en son ineffable aspect. Jayaratha cite ici la strophe 8 de notre hymne.

7. Ô Génitrice! Gloire à cette indicible et suprême Splendeur qui est Tienne, quintessence immaculée, elle imprègne intérieurement la triple splendeur du feu, du soleil et de la lune.

Le poète joue sur le double sens de *dhāman*, éclat, majesté mais aussi domaine. C'est à la Splendeur de la Mère, lumière consciente indifférenciée, que le sujet connaissant, la connaissance et l'objet connu (respectivement feu, soleil et lune) doivent leur éclat ; ils ne seraient pas manifestes si elle n'était universellement répandue en eux. Elle est donc *svarūparūpa* ' quintessence ' et ne peut être comparée à nulle autre lumière.

8-9. Quintessence unique rendue triple par la différenciation en ébranlement, permanence et dissolution, et aussi quadruple du fait que chacune de ces étapes devient apparition, durée,

1. *Vimarśa* et *prakāśa* indifférenciés.
2. Et le dessèches.
3. Text. sous l'aspect terrible d'un bourdonnement.

résorption et repos définitif, gloire à cette forme Tienne dont l'universelle mise en mouvement tourbillonne vers l'extérieur et vers l'intérieur lorsque Tu ordonnes, selon le nombre treize, Ton Essence innée!

Notons le jeu sur *vṛt-*, tourbillonner, *vivarta* et *āvarta* (*vi*, dispersion et *ā*, retour vers le sujet) désignent ici le double mouvement vers l'extérieur et vers l'intérieur de la *kramamudrā*. *Prasara* ainsi que les termes qui suivent ne se comprennent bien que dans la perspective de la Roue du Krama. Ils concernent les trois énergies divines : *prasara*, flot, commencement, l'activité *(kriyāśakti)* ; *sthiti*, permanence, se rapporte à la connaissance *(jñānaśakti)* tandis que *vilaya*, disparition, est relatif à la volonté ou à l'intention *(icchāśakti)*, selon la triple division du Trika. Chacun d'eux assume un quadruple aspect, d'où les douze énergies *(kālī)*. Que signifie alors une treizième énergie ? D'après l'explication de Jayaratha cette *kālī* n'est pas surajoutée aux autres, mais si les douze disparaissent, la treizième demeurera, seule et unique, et c'est elle, la Kālī, qui fait tout resplendir en elle-même.

Jayaratha[1] cite la présente stance pour introduire treize *kālī*. On pourrait considérer la *sukālī* du Pañcaśatika comme la treizième, quintessence des autres ; à elle s'adresserait en ce cas la strophe suivante :

10. C'est Toi, uniquement (Toi) qu'on exalte comme l'indicible Conscience innée se consacrant à détruire la production qui se différencie en bien et en mal. Ô Bienheureuse, Tu es glorifiée sous forme de la Glorieuse ou d'autres qualifications[2]!

11. Gloire à Ta forme aimable et paisible dont le flux dans l'océan de l'Essence immaculée déploie en bon ordre tout l'univers diversifié de l'animé et de l'inanimé!

Ūrmi, vague ou marée, en déferlant produit l'expansion cosmique et dispose harmonieusement la multiplicité des êtres.

12. Ô Génitrice! Cette beauté plénière qui est la Tienne dont la majesté universelle et totale se trouve comblée lorsque s'épanouit la joie innée, gloire à elle qui déborde d'une suprême félicité!

L'univers, forme concrète *(mūrti)* de la Mère, apparaît dans la profusion d'une béatitude cosmique *(jagadānanda)* dès que l'exultation innée, celle des profondeurs, se révèle spontanément en sa souveraineté sous forme de jeu et de splendeur *(ullāsa)*. Notons qu'à trois reprises revient ici le thème de la plénitude.

13. Ardente à engloutir le Temps puissant et hideux qui a (lui-même) englouti les trois mondes en leur totalité, gloire à

1. T.A. IV, pp. 197-199 où il discute des 12 ou 13 *kālī* selon Śivānanda, et ici p. 99.
2. La glose du Tantrāloka, p. 201 cite la strophe 16 de ce texte. Cf. le Mālinīvijayatantra, III, śl. 20-24 sur les appellations de la Déesse Bhagavatī, telles Jayā ou Durgā, Ajarajitā.

Toi, Kṛśodarī ' à la fine taille ' et qui pourtant réussis à dévorer la richesse du devenir!

Kṣemarāja faisait allusion probablement à cette stance quand il écrivait : « La bienheureuse Conscience, la Quatrième[1], cette fusion des (phases) de création, de permanence et d'absorption, fulgure sans arrêt, en déversant les créations et autres phases variées, et aussi en les résorbant simultanément ; toujours pleine et toujours émaciée, elle possède à la fois (plénitude et vide) étant par essence dépourvue de ces deux.[2] » Pleine, puisqu'elle est apte à les vomir, et émaciée, au ventre creux *(kṛśā)*, puisqu'il lui faut à nouveau les avaler ; consommant la riche expansion de l'existence objective, elle va jusqu'à absorber le temps lui-même, l'omnidévorant. A noter le jeu sur la racine *bhū-*.

14. Incomparable, totalement exempte des trois formes (et) imprégnant l'intime de (cette) triple forme[3], gloire à Ta suprême et indicible Forme qui, sans forme, a la forme de l'expérience!

Reprise du thème des trois premières stances, la Réalité qui remplit et anime non plus les aspects de l'univers mais la triple expérience du yogin, celle de connaissant, connaissance et connu.

15. Indestructible, indifférenciée, incommensurable, Elle en qui s'apaisent définitivement les remous de la discrimination entre bien et mal, gloire à la haute Splendeur de Kālī qui s'épanouit en lumière consciente et en majesté[4]!

16. D'une quintuple manière et une à une elle a divisé (sa) forme faite de treize parties. Gloire à la Mère qui irradie le flot céleste, Nautonière salvatrice de l'univers!

La mère sauve le monde en aidant à traverser le torrent de la transmigration *(saṃsāra)*, elle qui au préalable a ' vomi ' le flot et l'a divisé d'une quintuple manière que la stance suivante va décrire. Le *saṃsāra* recouvre son essence véritable de flux des énergies divines lorsque la Mère apparaît sous l'aspect de *vyomavāmeśvarī* ' souveraine qui vomit ', et unité des quatre autres déesses auxquelles Śivānanda fait maintenant allusion :

17. Gloire à Ta forme, sanctuaire vénérable plein d'une quiétude sans égale et où surabonde la majesté de la connaissance se jouant à travers la ronde des déesses qui évoluent sur terre, dans l'espace, dans le ciel et dans l'éther.

Les énergies divines qui siègent sur le trône de Bhairava *(śrīcakra)* s'étendent chacune à un domaine particulier : *khecarī* se meut en *khe*,

1. Il s'agit du Quatrième état en sa permanence ou *turyātīta*.

2. P.H. comm. au *sūtra* 8.

3. Text. des trois formes.

4. C'est-à-dire *prakāśa* et *vimarśa*, Lumière consciente et prise de conscience ou puissance.

éther conscient, et relève du pur sujet ; les deux suivantes ont pour champ d'action la connaissance instrumentale, *gocarī*, les rayons lumineux, à savoir le domaine de l'organe interne, siège du mouvement, et *dikcarī*, l'espace accessible aux organes sensoriels. Enfin *bhūcarī*[1] se promène à terre au niveau de l'expérience objective, parmi les choses.

18. Dans l'état de dissolution et dans celui d'absorption finale, Elle est libre du jeu alternant qui se déploie en bien et en mal[2], ô Déesse, je salue Celle qui surpasse l'insurpassable, Elle toujours et partout évidente!

19. A la façon dont est visible dans le grand champ crématoire l'Essence de la Déesse en son absolue indifférenciation, que par Ta grâce, ô Mère, me soit visible ce triple monde!

Les stances 18-19 comportent une progression subtile de l'indicible *(anākhya)* :

1. *Anākhya* du sommeil profond ou apaisement des trois états, veille, rêve et sommeil sans rêve ; c'est là la dissolution *(pralaya)* où subsistent encore des résidus.

2. *Anākhya* du *pralaya* cosmique, apaisement supérieur *(laya)* où sont anéantis les résidus.

3. Suprême *anākhya* en *śiva*-sans-relation représenté par le lieu de crémation universel *(mahāśmaśāna)* où tout étant consumé ne demeure que le Sujet qui consume. Tel est l'état indifférencié seul perçu dans le champ de crémation de l'univers où règne unique le feu consumant du Soi.

Voici donc la prière du poète : que la gloire de la Mère, sa grâce éminente, répande ce feu dans les activités profanes et que le *samādhi* pénètre le triple univers (sujet, connaissance et connu) afin que lui aussi, à la flamme de la Conscience, apparaisse indifférencié sans perdre pour autant ses distinctions. De là le caractère ineffable d'un univers multiple saisi dans l'unité[3].

20. Que la louange de l'Essence ainsi composée par moi, Śiva, et qu'inspire une absorption complète (en Śiva), serve à (ma propre) paix et soit aussi bénéfique à tout l'univers qui n'est autre que moi!

Que mon hymne ne soit pas propice qu'à moi seul, Śivānanda, ' félicité de Śiva ', durant ma profonde absorption en Śiva, mais qu'il répande la félicité sur tous les êtres en leur portant bonheur.

On peut comparer cette stance finale à la belle strophe d'introduction de Somānanda à sa Śivadṛṣṭi qui s'inspire probablement de celle-ci : Que Śiva qui nous compénètre s'incline, grâce à sa propre énergie, devant son Soi pleinement déployé afin d'écarter l'obstruction au Soi, laquelle n'est autre que le Soi ![4].

1. Pour plus de détails sur ce quintuple flot ici p. 57, cf. M.M., p. 125.
2. *Sadasat*, être et non-être et toute la dualité comme précédemment śl. 1.
3. C'est-à-dire le *vikalpa* à l'intérieur du *nirvikalpa*.
4. Selon l'interprétation du commentateur, Utpaladeva, p. 3 fin, *vighnā api tadātmāna eva nivāryāḥ*, śl. 1 du chapitre I. Tout est donc le Soi, y compris l'obstacle qui fait obstruction, ou voile le Soi.

LE KRAMASTOTRA

INTRODUCTION

On peut aborder l'étude sommaire de l'ancien Kramastotra d'un double point de vue qui ressort clairement de cet hymne : envisager les *kālī* par rapport à la grande pénétration *(mahāvyāpti)* qui fait accéder l'homme par tout son être à la plénitude divine, en harmonie avec le monde, mais aussi considérer cette parfaite intégration comme un processus rapide dont les douze phases sont parcourues en quelques minutes.

L'intégration progressive fait nécessairement suite à une phase de désintégration; de là l'importance accordée à la mort qui se montre à chaque étape sous des formes nouvelles, mort parce que en présence d'une énergie supérieure, se produisent auto-dissolution et effondrement spontané des énergies limitées. Ainsi une mort plus grande absorbe la mort, un soleil plus vaste absorbe la roue solaire à mesure que disparaissent d'elles-mêmes les diverses entraves.

Au début l'énergie se contente d'un clin d'œil : elle ferme les yeux après ce premier coup d'œil — instant créateur où tout n'est que béatitude cosmique lorsque l'intime douceur déferle et s'étale fugitivement comme une vague pour revenir à sa source. Sujet et objet n'ont qu'un contact furtif : le connaissant qui commence à s'écouler vers la chose extérieurement projetée la replonge en lui-même (1).

Quand création et destruction n'ont plus cours, la *kālī* consolide l'existence durable et prend possession d'un monde nouveau qui bien que multiple est fermement établi à l'intérieur de la conscience. Sa stabilité vient de ce que la connaissance unit maintenant connaissant et connu, d'où la saveur véritable des choses à laquelle s'attache la *kālī* qui détruit leurs différenciations en absorbant avec avidité le nectar offert par les instruments du connaître, organes et énergies purifiés dont le flot se déversant dans tous les états efface l'illusoire différenciation (2).

Sans tarder l'énergie du Centre qui anime les organes les résorbe en s'emparant des mouvements alternants de l'inspiration et de l'expiration tandis que les énergies vitales replongées en leur vibrante origine s'unifient et s'apaisent d'elles-mêmes (3).

Alors la sombre Déesse s'attaque au restricteur, l'individu dont l'essence suscite sans arrêt *yama*, le doute dit de mort, car il anéantit en nous le règne du Tout et vide l'univers de sa substance en extrayant des choses la Conscience pour n'en laisser paraître qu'un aspect décharné et déchiqueté. Tel est le jeu du déploiement auquel va succéder bientôt l'engloutissement quand la Conscience pressure la moelle de l'extrayeur et reprend barre sur l'univers, les limites étant éliminées (4).

Celle qui extrait cette extraction n'a plus qu'à resurgir en tant qu'Existence véritable, ce déploiement parfait qui procédant de l'universelle matrice, allégé des restrictions et limites, amorce une nouvelle création au niveau de la pure connaissance (5).

La mort revêt à ce moment un autre aspect non moins redoutable : l'orgueil propre au moi, ce démiurge hautain qui s'arroge ses connaissances, sachant que tout lui appartient puisque contenu en lui et jaillissant de lui seul. De cette mort se repaît la *kālī* intemporelle qui subsiste sous-jacente à la continuité de la connaissance (6).

Puis à la fois bénéfique et terrifiante, l'énergie *kuṇḍalinī*, grâce à l'intensité de sa flamme, en un tournoiement destructeur, engloutit la connaissance jusqu'à ses résidus inconscients, agissant comme au temps du *mahākalpa* où les résidus disparaissent complètement (7).

Ici commence le flot externe tandis que d'un feu plus brûlant encore la Conscience en sa nature résorbatrice consume le processus des douze instruments du connaître se déroulant dans le temps. D'un trait elle boit ces soleils en mettant fin à leurs saveurs particulières en vue de les plonger dans la Splendeur indifférenciée et de les faire reparaître en leur essence réelle (8).

La connaissance étant immergée dans le pur Sujet, c'est en sa propre nature que la *kālī* va jouir des organes, aussitôt disparus les *saṃskāra* du moi dans la flamme resplendissante. Alors cette Splendeur qui absorbe le rayon du moi apaisé devenu maître de la roue des organes n'est plus feu dévorant mais calme lumière au rayonnement illimité (9).

La grande *kālī* résorbe le pur Sujet qui vient d'assimiler le cercle de la connaissance, le moi et ses limites temporelles (10); mais subsiste encore le Sujet universel *(mahākāla)* désireux d'atteindre son épanouissement (11) et que consume en pleine nuit de l'indifférenciation le brasier de l'Énergie laquelle se montre en sa nature inconcevable : c'est-à-dire pleinement épanouie et néanmoins libre de toute relation, sujet, objet, connaissance et ses moyens identifiés à la Conscience. Ne règne plus dès lors que l'inexprimable Splendeur lunaire (12).

KRAMASTOTRA

Traduction

Sṛṣṭikālī

1. Semblable à une vague pleine de félicité (qui flue et reflue) dans l'océan de l'Énergie cosmique et jouit en son intime profondeur à la fois (de l'éclosion de l'univers) quand elle ouvre les yeux et (de sa disparition) quand elle les ferme, celle qui repose latente dans le réceptacle indifférencié du monde sensible, cette énergie créatrice, perpétuellement je la salue!

En *kula*, réceptacle du monde sensible fait de couleur, de son et autres qualités, Śiva et son énergie demeurent indistincts. *Kaula*, l'énergie indifférenciée qui y réside est si profonde et si incommensurable qu'on la qualifie d'océan de la Conscience dont l'énergie créatrice est une simple vague.

Maheśvarānanda[1] cite cette stance afin de définir la gloire *(śrī)* ou Beauté universelle comme ce qui révèle la félicité cosmique partout répandue grâce à la fusion spontanée de toutes les autres félicités.

Raktakālī

2. Ardente à boire à l'aide des héros et de la ronde des Mères le nectar de sang très joyeusement offert, elle se colore quand la dissolution a pris fin[2]. Je la salue, *kālī*-la-Rouge ou Ravie qui a pour forme l'univers!

Raktakālī, la rouge énergie, supplante l'énergie créatrice, et les choses entr'aperçues sont stabilisées, mais à l'intérieur de la Conscience. Elle en boit le suc, le sang de l'univers, dont elle prend désormais la couleur, d'où son nom. Elle revêt ainsi l'apparence du monde. Organes et énergies lui offrent ce nectar avec une joie extrême, leur parfaite connaissance étant celle de la prise de conscience de Soi[3] lorsque les modalités des cinq activités divines opèrent sans arrêt durant l'adoration à douze étapes. Les *mātṛ*,

1. M.M. Sk., p. 131 comm. au śl. 51 : *svabhāvāśeṣānandasāmarasyam unmīlayitum ullāsaḥ śrīr iti.* Trad. p. 159.

2. On peut aussi comprendre ' avide de boire le nectar de sang des héros et de la ronde des mères qu'ils lui offrent avec une joie extrême quand la dissolution a pris fin '.

3. *Mahāvinoda* que H. Prasad glose par *vimarśaśuddhavidyā.*

déesses *brahmī* et autres, forment la roue des mères ainsi que les êtres vaillants que sont respectivement les énergies et organes divinisés du yogin perpétuellement absorbés en une seule activité : l'adoration.

Le cercle des Mères *(mātṛcakra)* sert à désigner la *mahāpānagoṣṭhī*[1] qualifiée de grande afin de ne pas la confondre avec un banquet ordinaire. N'y prennent part que ceux qu'initient les déesses perçues durant le rêve ou l'extase. Bien qu'invisibles ces divinités ainsi que les parfaits prêtent leurs concours en tant qu'initiateurs à la cérémonie dite de ce fait *maṇḍala* des *yoginī* et des *siddha*. Assis en cercle hommes et femmes se passent la coupe de vin en même temps que l'extase émerveillée. En ce sens c'est donc un *krama* bien que sans aucune progression : on ne perd pas son extase en la transmettant à son voisin. A la fin tous en extase sont des *bhairava* et des *bhairavī* ayant accompli sans effort et très naturellement la *kramamudrā*. La cérémonie ne serait pas complète si la *kuṇḍalinī* n'achevait pour chacun des convives son ascension.

Sthitināśakālī

3. Se tenant au milieu du va-et-vient au centre où s'unifient les mouvements de la roue du souffle qui a fait sien le couple ailé[2], par sa flamme le Très pur s'est couché à l'horizon. Je salue la Bien-apaisée, l'énergie destructrice de l'existence[3].

Les deux coursiers que dompte et ramène à elle la présente *kālī* sont les souffles *prāṇa* et *apāna*. Ils font converger les conduits grossiers et subtils de la roue des souffles vers le centre grâce à la force de leurs ailes. Leur friction unifie les deux *dvādaśānta* situés l'un au cœur et l'autre à l'extérieur. En ce centre la *kālī* tient ses assises ; elle n'est autre que la vibration qui se manifeste grâce à cette friction unifiante de l'inspiration et de l'expiration ; elle accède au centre intérieur le plus élevé puis sort à l'extérieur dans son désir de félicité cosmique et pour remplir l'univers. Ce faisant elle efface les distinctions entre inspiration et expiration, externe et interne. Alors bien apaisée, se reposant en elle-même, elle consume par sa flamme le pur sujet conscient encore limité et lui fait perdre ses limites dans le Sujet universel.

Yamakālī

4. Le restricteur (régit) l'option restrictive dont la restriction consiste à pressurer toutes les choses pour en extraire (la Conscience) en vue de restreindre l'univers ; Celle qui dans sa passion pour le jeu de l'apparition et pour le grand engloutissement extrait et tire à soi l'essence (de ce restricteur), *kālī*-l'extrayeuse, c'est elle que je salue[4] !

1. Ce cérémonial n'utilise que le vin tandis qu'au cours des *yoginī melāpa* on s'unit entre sexes et on mange des choses répugnantes comme la viande. Cf. M.M., pp. 54-57.

2. On peut lire aussi : à commencer par la roue du souffle qui s'approprie les deux coursiers.

3. *Sthiti*, étape de la permanence.

4. La traduction du premier hémistiche offre des difficultés en raison du jeu de mot sur *yam-*, restreindre et gouverner, qui revient à quatre reprises.

L'univers est contracté parce qu'il est sous l'empire de *yama*, le doute mortel, point de vue qui restreint et particularise. *Yama* lui-même est régi par *yantṛ*, le restricteur ou individu rendu tel par la grande *kālī* qui, sous forme d'énergie obscurcissante et pour restreindre par le temps et le lieu l'univers, s'attache au déploiement du *saṃsāra*, continuité du doute à laquelle le restricteur ne peut échapper par ses propres moyens. Mais *kālī* sous forme de grâce s'adonne aussi au grand engloutissement : elle absorbe alors l'essence du restricteur, le tire hors du *saṃsāra* et le libère de ses doutes ; son essence restrictive supprimée, seule demeure la certitude propre à l'Essence indivise. Ainsi en vue d'éliminer entièrement les germes du devenir et de purifier le *prameya* de ses résidus d'objectivité, *yamakālī* s'amuse ici à susciter le plus grand des doutes pour mieux l'anéantir à l'aide d'une seule et même activité qui consiste à extraire en contractant et en tirant à soi *(saṃkarṣ-)*.

Saṃhārakālī

5. Sans pensée, infinie, matrice universelle, elle ferme les yeux en résorbant les choses afin de surgir à nouveau pleinement existante, elle l'éternellement surgissante. Je salue *kālī*-la-résorbatrice toute-vide et toute-joyeuse!

Vide, car sans pensée à double pôle, mais douée de la plénitude de l'existence puisqu'elle contient l'essence des choses. Débordante de joie du fait que la Conscience est pleinement épanouie, le différencié ayant disparu.

Mṛtyukālī

6. Conscience dévorante par laquelle est engloutie la Mort, orgueil démesuré, qui provient de l'heureuse excitation s'étendant à toutes les activités du moi quand il se dit ' c'est à moi! ' Énergie destructrice de (cette) Mort et qui surgit intemporelle, c'est elle que je salue!

Mṛtyu, connaissance ordinaire contenant encore des résidus engendre un moi orgueilleux qui exulte à la vue de ses possessions.

Rudrakālī ou *bhadrakālī*

7. Par la flamme de son infinie puissance, elle avale l'univers en roulant les yeux avec un furieux froncement des sourcils qui met un terme au devenir comme au moment de l'extermination à la fin du grand cycle cosmique. Je la salue, cette pure *bhadrakālī*-la-bénéfique!

Grâce à son repos dans la parfaite intériorité, *rudrakālī* va à nouveau coaguler d'une manière intense tout vestige de doute puis l'engloutir complètement.

Mārtaṇḍakālī

8. Pour consumer l'activité temporelle elle absorbe la roue de l'oiseau-soleil comme (la flamme) boit un papillon de nuit. Elle

met un terme à toutes les saveurs, je m'incline constamment devant cette énergie résorbatrice du soleil!

Alors prenant pour combustible l'activité temporelle, celle du sujet limité, elle consume la roue solaire faite des douze instruments de sa connaissance.

Paramārkakālī

9. *Bhargaśikhā*, flamme aiguë de Śiva[1], telle une flamme qui s'éteint dans la Splendeur apaisée où les douze soleils se sont couchés et levés; Celle en qui son éclat disparaît, je la célèbre, l'Énergie infinie qui absorbe le suprême rayon de lumière!

Kālāgnirudrakālī

10. L'effroyable feu du Temps destructeur a embrassé et dévoré le carquois de flèches ignées[2] (sous forme) de roue solaire en surmontant la succession temporelle; Celle en qui il se dissout, je la célèbre comme l'énergie résorbatrice du feu temporel!

Il s'agit du Sujet encore limité, mais par-delà les organes et le moi, et que dévore la présente *kālī*.

Mahākālakālī

11. Au champ de crémation où de nuit se dissolvent les grands éléments, elle engloutit le Temps puissant ainsi que l'assemblée formant la ronde des énergies qui volent dans le ciel, dans l'espace[3].

Je rends hommage à l'inconcevable *kālī* semblable au feu attisé par le vent!

L'énergie omnidévorante avale le Sujet universel *(mahākāla)*. D'après le paṇḍit Harabhaṭṭa Prasad, le brasier s'allume dans la nuit de l'indifférenciation, pure intériorité où les cercles de l'objet connu et des instruments de la connaissance se consument pour faire place au seul Sujet plénier. Nuit pour l'homme ordinaire mais non pour le *yogin* qui y participe en pleine conscience. Le lieu de crémation est le corps[4] et en particulier le

1. Ou mèche de Śiva, désigne la *kālī* précédente, l'agent du moi *(ahaṃkāra)*.

2. Flèches du feu intérieur assimilées à l'aide de la roue solaire : les organes de la connaissance.

3. Ce sont *khecarī*, *gocarī*, *dikcarī* et *bhūcarī*, cf. ici p. 58.

4. Abhinavagupta (T.A. XXIX, 181-186) cite quelques stances du Vīrāvalīśāstra à l'occasion de l'offrande totale apte à satisfaire la roue des divinités résidant en ce qui n'est que Conscience, ce beau texte jouant sur le terme *citi*, bûcher funéraire et Conscience en son infinie puissance : « Fulgurant comme le feu de la conflagration finale, contemple ce bûcher situé en (ton) corps où tous les (sujets) se dissolvent, où l'ensemble des catégories se consume. Que ne réussirait-il pas celui qui pénètre en ce (corps) support de toutes les divinités, en ce lieu de crémation plein d'innombrables bûchers terrifiants, désert que fréquentent yoginī et *siddha* au cours de leurs jeux.

cœur dans lequel tous les éléments s'absorbent, entrant l'un après l'autre dans sa cause respective, la terre dans l'eau, l'eau dans le feu, le feu dans l'air, l'air dans l'éther, puis le grossier dans le subtil et le subtil dans le suprême jusqu'au Cœur universel. Au champ de crémation le yogin se comporte en héros *(vīra)* se repaissant de la chair des mortels ; ses énergies[1] qui se plaisent en ce lieu dansent une ronde autour de lui en un tourbillon allant du centre (la pure conscience) jusqu'aux organes des sens, d'action et de connaissance. Ces huit énergies forment une troupe *(gaṇa)* et comme chacune d'elles se divise en huit et ainsi indéfiniment, leur nombre est illimité.

Ces mêmes énergies doivent, elles aussi, se résorber en *kālasaṃkarṣiṇī*, car le yogin meurt d'une mort divine : identique à *Bhairava* il se perd à jamais dans la divinité.

Mahābhairavaghoracaṇḍakālī

12. Réalité même du Quatrième état, fort habile à mettre en branle la roue des rayons lumineux de celui qui charpente la triple succession, je rends hommage à cette énergie (dite) la Féroce, la Terrifiante, la Très-redoutable, Splendeur lunaire dans l'éther de l'absolu!

L'ultime *kālī* est nommée *Caṇḍa* ou *Durgā* parce qu'elle met fin à la multiplicité du monde objectif, *Ghora* du fait qu'elle résorbe les instruments de la connaissance et *Mahābhairava* quand elle absorbe en elle-même le Sujet universel.

Kalākāśa est la seizième portion du cercle lunaire[2] ou suprême Sujet conscient saisi en son ineffable essence.

En cet effroyable champ de crémation, parsemé de ses propres rayons et libre de toutes les différenciations, les lignées des ténèbres évanouies, tous les corps individuels disparaissent et seul demeure le royaume de la Béatitude ! »

1. Brahmī et autres divinités des organes qui ne sont plus extravertis. Cf. *Hymnes de Abhinavagupta,* pp. 85-97, l'adoration qui leur est due.

2. Cf. ici note 2 p. 188.

LE PAÑCAŚATIKA

INTRODUCTION

Le Pañcaśatika est un étrange poème qui se plaît aux paradoxes et même à une perpétuelle contradiction renouvelée de strophe en strophe et qui porte d'abord sur la distinction entre *kālī* et *kalā*, la *kalā* étant la fonction spécifique propre à chacune des *kālī*, énergie indéfinissable.

Plus subtile que *kriyā*, énergie qui se dépense en activité, la *kalā* joue dans l'indifférencié. Abhinavagupta précise à ce sujet que la libre Conscience qui était pour ainsi dire engloutie dans l'impureté est animée ou revivifiée par l'énergie du Seigneur appelée *kalā*[1]. Car Śiva possède deux manières d'être, dit encore autre part[2] Abhinavagupta : il se cache ou il se révèle. En elle-même sa manifestation est parfaite, inutile d'y rien changer; mais quand Śiva se cache nous n'en percevons pas la beauté, nos impuretés nous en empêchent. Pour la voir chacune de nos fonctions ou artisanes doit faire retour à sa source, l'Énergie *(kālī)*, ce vide conscient *(vyoman)* où, libérée des pollutions contractées lors de son déploiement dans le multiple, elle reprend conscience de sa Splendeur. Car elle était glorieuse mais ne le savait pas. D'où le jeu de l'artisane et de son énergie que présente chaque stance de ce poème : à partir du déploiement, accès au repos final selon le refrain liant la *kalā* à la *kālī* : « celle dont elle procède, c'est en elle qu'elle se dissout », la fonction s'apaisant en sa source.

Ainsi la première *kalā*, à la fois le tout et libre de tout[3], fait disparaître la création, mais quand elle s'enfonce en elle-même et s'absorbe dans la paix, elle devient *sṛṣṭikālī*, la véritable énergie créatrice qui manifeste l'univers dans sa gloire[4].

1. I.P.v. III, 2, śl. 11-12.
2. Voir M.M., trad. p. 102.
3. A savoir le global et le distinct.
4. Parce que différencié dans la Conscience sans cesser d'être indifférencié. Cf. ici p. 159.

La pure *kalā* qui suit n'appartient pas au monde sensoriel, elle n'a pas de couleur et pourtant, sans en être polluée, elle revêt la couleur de l'univers. Pourquoi ? Parce qu'elle surgit de l'énergie dite colorée, *raktakālī* la buveuse de sang, de plaisir ravie.

Quand la troisième artisane, cause de la création en tant qu'existence ordinaire ou devenir, se dissout dans sa source, la grande *Kālī*, on jouit de la véritable Existence, indifférenciée, sans fluctuation, d'où le sens de *sthitikālī* employé par notre hymne au lieu de l'habituelle *sthitināśakālī*, destructrice de l'existence. Cette interprétation semble répondre à celle d'Abhinavagupta dans son Tantrāloka, mais si l'on suit le Kramastotra ancien, *kalā* apparaît comme l'énergie équilibrée du Centre qui anime les organes et les courants vitaux *(prāṇa)* unifiés. Les organes s'étant résorbés en leur énergie, on reste en présence de la *kalā* qui les anime, à savoir le souffle de vie en tant que *prāṇakuṇḍalinī*, axe d'intégration infiniment subtil résidant à l'intérieur du corps, autrement dit Śiva parvenu à l'état individuel. Dès que cette artisane se fond en *kālī* — *ūrdhvakuṇḍalinī*, énergie universelle, elle recouvre l'Existence illimitée qui se rit de toute différenciation.

Le doute mortel portant sur l'expérience et suscité par la peur du devenir, n'est qu'une forme de l'Essence. Que ce doute se dissolve en sa source et celle-ci deviendra la mort du doute.

L'artisane suivante, par-delà devenir et non-devenir, a absorbé le monde objectif sous l'aspect de nectar et commence à résorber les organes de connaissance qu'elle perçoit en elle-même.

Puis l'artisane de temps et de mort, que pour mieux détruire on imagine pénétrant dans le corps, se résout dans l'énergie qui, pleinement consciente de sa nature résorbatrice, extermine la mort[1] et le temps. Cette énergie est appelée à juste titre ' maîtresse du corps ', un corps transfiguré.

Stable parmi les allées et venues que sont les émissions et résorptions de l'univers, l'artisane éminemment bénéfique demeure en paix à leur jonction, en la très auspicieuse Énergie d'où le différencié, telle une vague, émerge puis s'engloutit.

Ayant brisé la coquille de l'ignorance qui la retenait prisonnière dans l'œuf cosmique — symbole de l'espace et du temps cyclique sous forme d'Année — l'artisane d'essence solaire puisque faite des douze organes de connaissance, se perd dans sa cause, la *kālī* résorbatrice du soleil; et les organes se tournant vers la source de leur lumière, participent à son infinité; autrement dit, ils

1. Cf. M.M., p. 146 : « ... La forêt de la dualité sert de combustible et la Mort elle-même de grande Victime, c'est par ce sacrifice surnaturel que nous sacrifions perpétuellement. »

éclosent dans l'énergie puissante et libre en échappant aux limites spatiales et temporelles.

A un niveau plus profond le moi apaisé contient en lui-même les rayons solaires unifiés : l'artisane à la charnière du supérieur et de l'inférieur a dès lors pour position stable le Soi. Elle se résorbe dans sa cause, la *kālī* qui la transfigure en détruisant ce qui la circonscrit.

Puis la suprême artisane qui exauce les désirs, à la fois silence et sonorité, dévoratrice du feu — pur Sujet encore limité et soumis au temps — va se dissoudre dans le brasier terrifiant de la grande Énergie. Ses limites consumées, ce *pramātṛ* prendra conscience de sa nature de suprême Sujet.

Ensuite, par-delà toute fonction, et pourtant perpétuellement active à détruire le temps, l'énergie arrive à fondre dans l'Énergie et, entraînant hors du cercle temporel le Sujet prêt à abandonner ses limites, elle le rend à son immutabilité.

A l'issue de cette série de résorptions, les dernières strophes soulignent le paradoxe : la meilleure des *kālī*, Bhairavī surabondante, est la plus terrible puisqu'elle épouvante le grand Bhairava lui-même; elle est en effet celle qui a tout dévoré et qu'on ne peut définir puisqu'elle unit les inconciliables : l'indifférencié et le très différencié. C'est que dans l'ultime repos ne demeure aucune distinction entre Śiva et l'Énergie. Il n'y a que *mātṛsadbhāva*, Réalité dynamique et vivante, sous-jacente à connaissant, connu, connaissance, et dans laquelle resplendit l'Acte pur de la connaissance *(pramiti)*.

LE PAÑCAŚATIKA

Traduction

Sṛṣṭikālī

1. Source de la formule[1] (le Je), elle a forme de vide, elle se tient dans le vide, est dépourvue de vide[2]. Totalité et libre de tout, c'est elle qui dans l'univers entier fait disparaître l'émission créatrice. Cette artisane, gloire universelle, apte à produire les objets de la création, quand elle accède intérieurement au repos, on la connaît comme l'énergie créatrice.

Raktakālī

2. Elle ne peut être appréhendée par l'œil et ne réside pas dans l'ensemble des organes sensoriels. Exempte de qualités, sans moi, elle prend la couleur du cercle du monde[3]. Mais celle[4] en qui cette artisane a surgi, qu'on la connaisse comme l'énergie colorée ou la Ravie[5].

1. Le *mantra* n'est autre que l'énergie consciente. Maheśvarānanda cite à ce sujet (cf. M.M., śl. 49, trad., p. 155) deux importants passages, l'un du Kramastotra : « Lorsque le *mantra*, ce rayon destructeur du feu de la Conscience absolue, a flétri les pensées dualisantes de la conscience empirique, il apparaît dans tout son éclat. » L'autre, tiré de la Kramakeli d'Abhinavagupta : « La Bienheureuse énergie de la Conscience est elle-même la formule. » La source du *mantra* n'est autre que *aham*, le Je suprême.

2. *Vyoman*, ciel infini et vide, mais vide lumineux et vibrant. Quand elle crée le monde objectif, cette énergie n'est pas vide et pourtant jamais elle ne quitte le ciel de la Conscience puisqu'en fait elle ne crée rien. Elle a donc le vide pour essence. Elle surgit l'espace d'un instant pour faire place à l'énergie suivante.

3. *Maṇḍala*, cercle qui renferme tout.

4. Text. *yatra*, là d'où, qui correspond à *yasyām* des strophes 4, 8, 10 et 12 dont j'adopte la traduction afin d'alléger le texte.

5. L'énergie colorée, *rakta*, donne et reçoit la couleur. Sur le sens du terme, cf. ici p. 161.

Sthitikālī

3. Riant à gorge déployée, l'humaine[1], correspondant à la centième partie de la pointe d'un cheveu, c'est elle l'existence permanente qui, dit-on, se trouve dans tous les corps, elle, la cause de la création. Mais celle dont elle a surgi et en qui cette Déesse à nouveau se dissout, sache, Puissant Seigneur, Dieu souverain des dieux, qu'elle est l'énergie de l'Existence.

Yamakālī

4. Se tenant dans l'essence qui a pour forme le doute mortel[2], elle atteint l'essence par-delà (cette) forme. Celle en qui cette artisane se dissout, on l'appelle l'énergie qui (suscite et élimine) le doute.

Saṃhārakālī

5. L'impétueuse[3] énergie au teint éclatant[4], ardente à dévorer l'ambroisie[5], libre du devenir et du non-devenir, ayant pour forme la résorption universelle, celle où elle parvient à se dissoudre, c'est l'énergie résorbatrice.

Mṛtyukālī

6. Appelée *AUṂ*, cette maîtresse du Corps[6] qui frappe jusqu'à extermination la mort et le temps destructeur, sa fonction de temps et de mort s'insère dans le corps individuel[7]; celle en qui (elle s'absorbe), il faut alors la connaître comme l'énergie qui détruit la mort, ô Śiva, époux de la fille des montagnes[8]!

Bhadra° ou *Rudrakālī*

7. Paisiblement établie dans le va-et-vient, contemplatrice du suprême Éveil, libre de l'impureté de l'illusion, elle se complaît à l'ambroisie de la Connaissance suprême. Bénéfique à l'égard

1. Śiva parvenu à l'état individuel.
2. Sur *yama*, cf. ici p. 113 et p. 164.
3. Cruelle et féroce.
4. Aucun doute ne demeure dans une telle pureté.
5. A savoir la moelle de l'univers.
6. *Kuleśanī*. Sur le sens de *kula*, cf. ici p. 171. Probablement l'énergie totale et unifiée du corps à l'issue de la montée de la *kuṇḍalinī* suggérée par *AUṂ*, syllabe mystique. A ce sujet cf. V.B. Introduction, pp. 48-51 et pp. 168-169.
7. Il ne s'agit plus de *kula* mais de *vigraha*, individu.
8. Pārvatī, la Déesse qui s'adresse ici à son époux Śiva.

du monde entier[1], elle est Rudrā qui confère le bonheur de Rudra[2]. Celle-là même où cette artisane s'apaise, on la connaît comme Rudrakālī, l'auspicieuse *(bhadra)* car elle fait obtenir le bonheur *(bha)* en dissolvant *(dra)* le différencié.

Mārtaṇḍakālī

8. Ayant dépassé le domaine du *brahman*-son et mis fin aux trente-six (catégories), fin aussi aux neuf (formules), jaillie du morcellement de l'œuf universel de Brahma[3], immuable Beauté d'essence solaire, celle en qui cette artisane se dissout, on l'appelle l'Énergie solaire[4].

Paramārkakālī

9. Seule et absolument unique, ne tolérant pas de second, très subtile, dépourvue de subtilité, Essence du supérieur et de l'inférieur[5], elle a ses assises dans le domaine du Soi suprême. Celle en qui cette artisane sous sa forme la plus élevée se dissout complètement, il faut connaître cette énergie[6] comme la résorbatrice du très haut rayon solaire[7], ô Śiva qui de cendres ornes Ton corps!

Kālāgnirudrakālī

10. Dispensatrice des faveurs, omniforme, par-delà les qualités, suprême artisane, silencieuse, elle est à la fois dépourvue de sonorité et bruissante de cris, toujours ardente à dévorer le feu du temps, sans maux, sans modalité ; Celle en qui elle repose en toute évidence, il faut la connaître, ô Adoré des dieux, comme l'énergie qui résorbe l'effroyable feu du temps destructeur!

1. Ou encore de tout être.

2. Rudra désigne Śiva à peine différencié tandis que Bhairava est absolument indifférencié.

3. Elle a percé la coquille de l'œuf cosmique et a donc passé au-delà de l'univers — allusion au mythe qui présente à l'origine l'œuf cosmique bercé sur les eaux abyssales : Celui qui le couve, *Brahma* le créateur, le brise afin de faire éclore le monde. La coquille devient les montagnes, la terre flotte sur les eaux tandis que l'oiseau d'or du soleil s'envole dans le ciel.

4. *Mārtaṇḍa*, text. ' surgi d'un œuf sans vie ', oiseau du ciel, le soleil, représente ici les organes de la connaissance et c'est en même temps le symbole du nombre douze. Cette Beauté inaltérable de Śiva, personnification *(mūrti)* solaire, l'actuelle *kālī*, résorbe les douze soleils de la connaissance, à savoir *mārtaṇḍa*. Ici p. 175.

5. Elle se trouve à leur jonction.

6. Lire ici *kālī* et non *kalā* qui fait double emploi.

7. Organe du moi, l'*ahaṃkāra*, cf. ici pp. 169 sqq.

Mahākālakālī

11. Flamboyante de vérité[1], très irradiante, pareille à des millions de soleils, non contaminée par (quelque) fonction, toute prête à exercer son activité (destructrice) du temps ; Celle en qui elle parvient à se dissoudre, on l'appelle l'énergie résorbatrice de *mahākāla*, Temps indivis[2].

Mahābhairavacaṇḍograghorakālī

12. Se tenant dans le flot émetteur à dix-sept (courants), terrifiant le grand Bhairava-le-Redoutable, elle reprend en elle-même l'univers entier ainsi que tous les *bhairava*[3], ô Vénéré des divinités! Celle en qui elle s'apaise intérieurement, c'est la Bhairavī surabondante, la suprême *kālī*, la féroce qui remplit le connu, l'Effroyable qui remplit la connaissance instrumentale, la Terrible, la connaissance définitive, et la Redoutable, le cercle du sujet connaissant.

Sukālī

Artisane propre à Śiva[4], la Terrifiante, l'Épouvantable, sans confusion, elle est l'énergie qui fait tout fusionner[5]; sans marque distinctive, elle est complètement marquée de distinctions, la dispensatrice de pouvoirs surnaturels, elle a pour nom la ' Bonne Déesse '.

1. Ou d'harmonie selon le sens ancien de *ṛta*, bien agencé.
2. C'est-à-dire le Sujet universel, cf. ici p. 95.
3. Les Sujets conscients universels qui ont réalisé les onze *kālī* précédentes. Ils sont plongés en *akula*, réceptacle indifférencié au-delà de la distinction de Śiva et de son énergie.
4. A savoir *ḍa*.
5. Contraste voulu entre *kulakālī* et *nirākulā* : *kula* ou *śakti* désigne la communauté, la foule, le tout, mais elle est, simultanément, peu fréquentée, donc claire et sans agitation.

LE KRAMASTOTRA D'ABHINAVAGUPTA

Introduction

Le Kramastotra est un chant d'adoration parfaite car il n'y a pas de meilleur culte que l'unification du sensible dans la libre Conscience de Bhairava, toute limite évanouie. C'est aussi un hymne à la félicité cosmique *(jagadānanda)* et d'autant plus précieux que le poète fait rarement allusion à cette félicité que l'on devine pourtant toujours présente à travers ses œuvres. Comment n'hésiterait-il pas en effet à révéler à qui n'a jamais éprouvé l'intime béatitude le secret paradoxal propre à la mystique : cette profusion du nectar que distille la moindre chose ici-bas et qui fait surabonder la félicité sans mesure du Soi ?

Déjà d'anciennes Upaniṣad[1] avaient exalté ce thème condensant l'essentiel de l'expérience mystique :

> « Plénitude[2] cela, plénitude ceci,
> la Plénitude est tirée de la plénitude,
> et quand la plénitude est tirée de la plénitude,
> ce qui demeure, et rien d'autre, c'est (encore) la plénitude ! »

Plein cela, c'est-à-dire le *brahman* répandu en tous lieux, plein ceci, le Soi perçu dans l'intime de la conscience.

Si l'Upaniṣad puise le plein du plein sans porter atteinte à l'immuable Plein, Abhinavagupta lui, ajoute plénitude à plénitude. Tel est l'apport du śivaïsme tantrique à la révélation Upaniṣadique.

D'après Abhinavagupta ' *pūrṇatva* ' c'est être rempli des choses clairement manifestées au moment où l'énergie de pure intention s'ébranle sans qu'aucune trace d'ignorance ne subsiste. Il faut donc avoir reconnu que toutes les choses ainsi que son propre corps sont identiques au Seigneur pour jouir de plénitude et de perfection[3].

Les flots de nectar peuvent se déverser de façon simultanée

1. La Bṛhadāraṇyaka IV.I.5 et l'Īśa I.I.
2. Text. *pūrṇa*, plein.
3. I.P.v. II.III.17.

ou par degrés. Lorsque les énergies du yogin confluent toutes au même instant dans la conscience pour n'en former qu'une, le multiple se trouve étalé et distinct à l'intérieur du miroir unique et indifférencié de la Conscience. Les strophes 1-14 décrivent la simultanéité des énergies qui triomphe du temps. Ces mêmes énergies peuvent être saisies également comme manifestées à tour de rôle, et les autres versets du Kramastotra sont consacrés à cette ronde en douze phases[1].

L'hymne s'ouvre sur un très beau verset qui célèbre la merveille de l'accès au Soi cosmique avec la force de l'expérience elle-même. A la fin d'un jeûne, le jeûne du Soi, car celui qui ne le connaît pas complètement vit dans la faim et la privation, fulgure soudain la Réalité. Douleurs du monde et surtout aridité de l'attente disparaissent, happées dans la connaissance souveraine et noyées sous une pluie de félicité. En ce jour béni où l'Un seul demeure, la félicité déjà familière, souvent perdue, qui s'irradie en l'être comme un nectar, devient torrent. Et dans la découverte inouïe, toutes les craintes inhérentes à la conscience de ' l'autre ' s'abolissent[2]. Personne, aucun événement, aucun objet ne peut devenir autre, et il n'est plus d'autre en nous. Au lieu du Soi et de l'autre, disons plutôt du Soi et de l'oubli du Soi, il ne reste plus que l'Omniprésent et sa louange, forme sous laquelle le mystique vit la dualité, une simple dualité de miroir.

Voici posé le grand thème de la louange qui sera le leitmotiv de tout le poème, adressée à l'Omniprésent dans la première partie et à ses énergies dans la seconde. Qu'on ne le considère pas comme un procédé de style ou une habitude religieuse banale. La louange fuse au contraire comme l'expression spontanée, irrésistible de l'émerveillement éprouvé. Mieux encore : l'émerveillement est louange. Car la connaissance ici n'a plus aucune commune mesure avec celle de la vie courante. D'ordinaire, au moment où j'aperçois un objet, celui-ci est comme bloqué d'avance dans ce que j'attends de lui et, inversement, il me détermine, étant perçu en relation avec mon ego. Mais prendre conscience de l'objet après qu'on a reconnu le Soi cosmique n'a rien de comparable. Si, reposant dans l'Unité, on se tourne vers l'objet, ce dernier, au lieu d'affecter nos tendances, garde son en-soi et apparaît comme une vague sur l'océan de l'Unité[3]. Il n'est pas d'une autre nature, il est au Soi ce que nous sommes au Soi,

1. Je dois à Marinette Bruno dans ce qui va suivre les pages concernant la louange et la gloire.

2. La Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad (Leçon I, IV, 2) ne dit-elle pas : « C'est d'un autre qu'on a peur » ?

3. Dans cette simultanéité des énergies dont traite la première partie de l'hymne.

parfaitement lui-même comme nous sommes nous-mêmes dès que le dur noyau de l'ego a fondu; une telle connaissance baigne l'homme d'émerveillement.

Alors, le second verset l'indique, à chaque nouvelle perception on reconnaît le Soi avec une joie nouvelle. En un perpétuel rebondissement de l'expérience Une, on ressaisit ce qui jamais ne se perd. Chaque fois l'autre s'abolit dans l'Un, magnifie l'Un. Nous sommes dans le Soi sans nous en rendre compte, voir une chose a pour effet de nous faire saisir notre intériorité *(vimarśa)*. Dans le cri spontané de reconnaissance, aux deux sens du terme, on ne sait plus si c'est la gratitude qui arrache au monde objectif ordinaire, ou si à l'inverse la gratitude provient du fait qu'on a reconnu ce qu'il fallait reconnaître. Nous n'avions jusque-là jamais su rien voir, ni autour de nous ni en nous.

Mais avant de s'exprimer dans une pensée, un cri ou même l'émerveillement, la louange est déjà incluse dans l'élan qui emporte en un clin d'œil à travers les sphères de l'univers[1] jusqu'au Suprême, et ce passage du je fabriqué *(ahaṃkāra)* au Je souverain *(aham)* constitue le vrai ' rite ' d'adoration, don parfait qui atteint le but et se fond en lui. La parfaite intériorisation précède la parfaite extériorisation.

Tant que le Soi se révèle dans le silence d'un *samādhi* coupé du monde, en pleine transcendance, le retour est douloureux; on peut certes Le célébrer, mais l'on n'est pas foncièrement devenu comme ici un vivant hommage. A présent la louange ne traduit pas un sentiment, elle se confond avec une nouvelle manière d'être au monde, seulement possible après le miracle de cette reconnaissance du Soi cosmique de sorte, ô paradoxe, qu'elle intervient au moment où il n'existe plus rien que le Soi, où laudateur et loué ne se distinguent plus.

D'abord jaillie dans l'explosion de joie, la louange a des vertus si puissantes qu'elle va désormais contribuer à parachever le grand accomplissement. Relisons le premier verset. La révélation porte sur le rejet de l' ' autre ' et l'abolition d'une ' multitude de douleurs ', car la douleur est liée à l'existence de l' ' autre ', autrement dit à la dualité. Maintenant une juste connaissance effaçant la méprise, la félicité inonde tout. Mais où donc était l'obstacle ? Qui nous tenait dans ce jeûne ? Au premier chef, justement *kāma*, par où il faut entendre tous les désirs de l'homme ordinaire, même désintéressés. En somme ce qui masquait le Soi, c'est ce que l'homme désirait comme bien ou repoussait comme son contraire : l'obstacle, l' ' autre ', gisait en lui. Et voici que

1. Selon les cheminements mentionnés au 4e verset.

la louange ' consume *kāma* '. Au sein de la douleur, ou lors des difficultés qui ne manquent pas de resurgir tant que l'Unité ne s'est pas étendue à chaque minute de la vie quotidienne (coagulation des vestiges subconscients par exemple), imprévisiblement elle s'insinue et se déploie, excluant toute exclusion. Elle balaie refus, hésitation, doute, elle anéantit tout geste personnel ou négateur. Elle vainc et élimine *apohanaśakti*.

Cette dernière qui nie et exclut[1], suscite la différenciation en découpant la Conscience omnisciente pour la faire apparaître en aspects *(ābhāsa)* scindés de la Conscience universelle et séparés les uns des autres. Elle se trouve donc à la source des options du moi limité, le *vikalpa* comportant toujours la distinction de l'objet connu d'avec ce qu'il n'est pas. Outre ces connaissances déterminées, elle engendre leurs résidus, les impressions inconscientes ou complexes dynamiques dont la durée dépend puisque, ' ayant tendance à reparaître '[2], ils vont en mûrissant produire le monde varié propre à chaque être.

Mais ces aspects découpés, simples reflets, ne sont pas réellement séparés de leur substrat indifférencié. Abhinavagupta compare l'énergie d'exclusion à un burin avec lequel Śiva cisèle, à son libre désir, la variété des formes en manifestant comme séparées les choses qui lui sont identiques et font corps avec le Soi[3].

Lorsque le yogin boit « la sève unique des choses prises en leur totalité » (śl. 3), le découpage n'a pas lieu. Celui qui a conquis *kāma* et n'obéit plus à ses désirs personnels peut dissocier la durée, régir le rythme de ses instants, connaître le passé et l'avenir, car il éclaire ses *saṃskāra* précédemment inconscients et les transforme en énergies conscientes. Sous les aspects multiples, il redécouvre la connaissance indifférenciée *(avikalpa)* et omnisciente[4] (śl. 4).

Si la révélation de l'Omniprésent décrite au premier verset atteint d'emblée son sommet, l'homme se transformant sous sa touche doit achever de l'intégrer, et pour cela il doit se débarrasser des derniers obstacles, précisément dus aux *saṃskāra* et au temps,

1. *Apohanaśakti* = *niṣedha*, I.P.v. I.6.3 et I.3.7, cf I.6.1 quant aux *saṃskāra*, śl. 9. Cette énergie est en rapport avec *śiva*-sans-relation, ici p. 24.

2. Laghuvṛtti, p. 23 fin.

3. I.P.v. I, 6 stance d'introduction.

4. C'est pourquoi la tradition védantique attribue l'omniscience à la gaine de félicité *(ānandamayīkośa)* qui contient à l'état de germe les *saṃskāra* de tous les êtres. A l'objection que Kumarila fait aux bouddhistes : ' comment l'être omniscient peut-il tout connaître du passé jusqu'au goût du vin sans jamais y avoir goûté ' Abhinavagupta répondrait que lors d'un *saṃsāra* illimité il a tout vécu, tout éprouvé ; tel l'artiste sensible *(sahṛdaya)*, son cœur apaisé peut faire vibrer ses impressions latentes issues d'un lointain passé, tout en demeurant détaché à leur égard.

qui à chaque instant dans la vie courante risquent de reparaître et de l'altérer. Maintenant c'est en toute conscience qu'il rejette « cette existence propre au chemin du devenir qu'on tient pour la servitude »[1] (śl. 5), et sa louange, devenue ininterrompue et pareille à un feu dévorant qui porte l'offrande — le don total de soi — à la divinité, consume enfin la différenciation. Alors ses énergies intenses s'épanchent et s'exercent dans un univers d'où la multiplicité déchirante a disparu, remplacée par une merveilleuse variété, le rendant « fou d'ivresse ». Le verset 6 se plaît à confondre extérieur et intérieur puisque le déploiement des énergies divines réside dans le cœur, et à distinguer afin de mieux les confondre ensuite Śiva et celui qui s'incline devant lui.

Lorsque tout (et d'abord chaque faculté, chaque impulsion de la personne) a été intégralement replongé dans la Conscience à la source, et reste consciemment maintenu sous son « éminente souveraineté », la vie apparaît transfigurée par ce que les textes sacrés nomment la gloire divine. C'est elle, inséparable de la félicité, que les versets suivants vont inlassablement célébrer. « L'indicible gloire du grand Souverain » bien installée dans le cœur, rayonne de la conscience (au śloka 7), puis de toutes les activités de l'homme ainsi transformé et des choses elles-mêmes saisies à la fois dans leur unicité et leur particularité (8-9). On peut donc atteindre Śiva[2] dans toute sa glorieuse puissance en s'absorbant profondément dans sa merveilleuse manifestation. Louange, gloire et béatitude vont de concert.

Évitant alors le geste fatal qui consisterait à s'attribuer ou à s'approprier la merveille et l'effacerait aussitôt en ressuscitant l'ego (« ce nectar... en Toi il réside à Toi seul il appartient » śl. 10), l'auteur exalte l'union indissoluble de l'Omniprésent et de son énergie sous toutes ses glorieuses manifestations simultanées, ou même successives (10-11), car la conscience et la maîtrise peuvent dorénavant s'étendre aux transitions, et les énergies dont traite la seconde partie, sans être mentionnées ici, sont néanmoins présentes.

Quelque chose échappait encore à l'envahissement de la gloire : l'allégresse accompagnait la saisie de l'univers dans sa perfection indifférenciée, éclipsant la conscience du multiple douloureux. Au 12, la différenciation elle-même est justifiée — ce qu'il fallait comprendre afin que disparaissent les dernières traces de crainte — et la louange l'inclut. Ainsi Śiva, d'abord caché, puis révélé,

1. Mais qui ne l'est pas quand elle baigne dans l'énergie divine.
2. Selon la voie supérieure dite de Śiva *(śāmbhavopāya)*.

est si l'on ose dire, vu à présent dans l'évidence aveuglante de sa cachette. Telle est sa vraie gloire, rayonnante mais secrète.

Le 13 résume et conclut cette première partie par la seule prière possible : Puissé-je sans interruption demeurer ferme en Ton essence de Bienheureux Seigneur pleine de la sève des énergies.

La stance 14 annonce la seconde partie du poème. Jusqu'ici la révélation de l'Omniprésent a été décrite comme un tout, les énergies divines étant saisies dans leur simultanéité, comme lorsqu'on ouvre un éventail d'un coup sec. Maintenant celles-ci vont se succéder une à une dans la conscience comme on pourrait graduellement faire apparaître chacun des onze volets de l'éventail, le douzième constituant l'éventail entièrement déployé. Ou encore comme un film de saut d'obstacle qu'on projetterait d'abord en vitesse normale puis au ralenti. Cette dernière méthode, qui consiste à parcourir à la suite chacune des *kālī*, exige une discrimination de tous les instants et une parfaite maîtrise — un peu comme si l'on devait réellement sauter l'obstacle à vitesse réduite.

Néanmoins, ce ne sont pas vraiment deux méthodes que l'on puisse comparer. La première est en fait un donné imprévisible et gratuit qui relève de la voie de Śiva. Seule la seconde, sur la voie de l'énergie, est une pratique; elle permet au yogin de découvrir les composantes de ce donné et d'en acquérir la maîtrise. Il avance alors progressivement de *kālī* en *kālī*, avec une chance à chaque étape d'atteindre la grande *kālī* qui les contient toutes. A la fin, lors de la pratique complète, il domine parfaitement la totalité du chemin, et le déploiement détaillé de toutes les énergies s'effectue non pas au ralenti mais dans l'instant, rejoignant la voie de Śiva, car la conscience ne réside plus seulement à la source mais partout.

Le plan en diptyque de la Śrīkālikā de Śivānandanātha évoquait deux aspects — cosmique et humain — parallèles ou confondus. C'est cette notion fondamentale qu'illustre le cycle des *kālī* : le jeu cosmique de création, maintien et résorption des mondes s'accomplit dans le yogin lorsqu'il sort de l'indifférencié, se tourne vers les choses puis revient à la source.

Dans la seconde partie de l'hymne chaque *śloka* est consacré à une *kālī*.

Au 15, *sṛṣṭikālī*, l'énergie créatrice, apparaît lorsque le sujet (ou feu) se tournant vers le monde (ou lune) le crée dans sa gloire. Embelli lui-même par cette création, il s'épanouit et porte le monde en offrande à la Splendeur suprême — tels sont déjà dans le Ṛg Veda les deux mouvements d'*agni* : il vient de l'origine et retourne à l'origine, enrichi par le sacrifice. Paradoxalement ici la gloire du feu est de porter le monde et la gloire de la lune est

de revenir à la Splendeur! A cette offrande du monde, autrement dit à la résorption de l'univers objectif, sont consacrées les quatre autres *kālī*.

Tandis qu'avec la seconde stance au début du poème tout se passait au niveau de la Conscience suprême sans autre activité que celle de louer, à présent, avec *raktakālī*, la Rouge ou Ravie, tout s'accomplit au niveau de l'activité, au sein même des choses, les organes sensoriels jouant désormais sans que *kāma* se réveille (16).

Lorsque, bien détaché, on est capable de jouir de la couleur des mondes sans en être pollué, intervient *sthitināśakālī*, destructrice de la permanence ou existence ordinaire, ce tissu serré de durée et de devenir caractérisé par le *karman*, la nécessité enchaînant l'acte à son fruit. Dorénavant, parmi les choses étalées en leur indifférenciation, la vie se joue souple, dynamique, à même l'instant (17).

Néanmoins, pour que la résorption du monde objectif soit achevée, il faut que toutes les règles auxquelles le yogin a plié sa conduite en ce monde disparaissent elles aussi. *Yamakālī*, l'énergie éliminatrice du doute mortel, pose alors le prescrit et l'interdit. En effet *kāma* disparu, *yama* surgit comme ennemi également mortel, car il menace d'anéantir cette vie nouvelle du yogin. Il faut tuer non plus le devenir mais les doutes et jusqu'à la peur du devenir (18).

Le doute dissipé, l'objectivité du connu se résorbe dans la connaissance, il ne peut plus y avoir d'activité proprement mondaine, et même le prestige des Traités s'évanouit. Alors la première des énergies présidant à ce nouveau cycle, *saṃhārakālī*, la résorbante, va s'attaquer à l'aspect différencié au niveau du cœur, c'est-à-dire de la connaissance (19).

A pareille étape la résorption du différencié dévoile le sujet conscient. Celui-ci s'aperçoit que la puissance résorbatrice réside en lui et cette connaissance le ramène à la dualité (du sujet connaissant et de l'objet connu). Ainsi le yogin est de nouveau confronté à un ennemi mortel, la mort-orgueil. La grâce sera portée par *mṛtyukālī*, l'énergie qui tue la mort et révèle l'Existence réelle illuminée par la véritable Connaissance qui engloutit la mortelle connaissance (20).

Le yogin maintenant s'oriente spontanément vers les trois divines énergies de Śiva qui manifestent l'existence multiple (21). C'est cette triple énergie sous forme de *rudrakālī* qui va le libérer de la peur du devenir en provoquant d'abord la coagulation des traces résiduelles laissées par les actes antérieurs, puis leur fonte, jusqu'à ce que les racines mauvaises responsables du déterminisme de sa personne soient extirpées et que l'énergie divine puisse enfin jouer librement en son cœur (22).

A la dernière étape de ce cycle, *mārtaṇḍakālī*, énergie résorbatrice du soleil, absorbe le soleil que sont les organes d'action et les moyens de connaissance mais sans les détruire ; elle les pressure afin d'en obtenir l'essence (23).

On accède alors à la sphère du sujet. *Paramārkakālī*, énergie résorbatrice de l'agent du moi, suprêmement efficiente et libre du temps, absorbant les grands rayons solaires, divinise les organes et engendre une félicité divine (24).

Toute la vie, que bornaient l'espace et le temps sous les aspects d'objets, de corps, de souffles, de connaissances et de sujets connaissants, se résorbe dans la grande Énergie; alors celle-ci, secouant les limites qu'on lui avait surimposées, surgit impétueusement libre dans le royaume illimité de Śiva et, grâce à sa spontanéité, engendre la béatitude. Telle est l'œuvre de la très-puissante *kālanalarudrakālī*, résorbatrice du sujet limité (25).

Après avoir ainsi perçu l'énergie consciente en tout son dynamisme à mesure qu'elle absorbait avidement les limites qui la paralysaient, on ne verra plus que la lumière consciente apaisée et sans phases, de quelque manière qu'elle se présente : latente jusqu'au bout ou manifeste, dans le vide sans trace du monde ou dans un univers très varié. En une suprême résorption *mahākālakālī* engloutit le grand Temps ou le Sujet universel dans la Conscience (26).

Mais il ne suffit pas d'avoir l'intuition de sa permanence, il faut aussitôt sans perdre un instant s'accrocher à cette suprême Conscience, et rien n'est plus difficile. C'est seulement grâce à l'attrait qu'exerce une telle intuition que l'on pourra s'incruster en elle et se rendre ainsi maître des quatre aspects du réel qu'elle contient intériorisés et soustraits à l'empire du temps. *Mahabhairavakālī*, Conscience absolue, se délecte de la parfaite suprême permanence (27).

Désormais Abhinavagupta n'a plus qu'une prière : reposer à jamais en Paramaśiva indissolublement uni à la grande Énergie consciente, et qu'en Lui repose également l'humanité entière dépouillée de son voile ténébreux. Il y insiste dans la plupart de ses œuvres et termine sa Laghuvṛtti[1] en s'immergeant dans la Conscience sans pareille, l'unique qui englobe la totalité. A ceux qui s'y consacrent il recommande, afin d'atteindre la perfection de la Réalité bhairavienne, de devenir de bons disciples bien exercés à la compénétration engloutisseuse du triple monde[2], eux qui s'entendent non seulement, dit-il, à acquérir mais encore à

1. Strophes finales, p. 27.
2. Connaisseur, connaissance et connu.

posséder en toute sécurité[1] la béatitude de la Conscience plénière et sans égale.

On trouve un écho dans maître Eckhart lorsqu'il enjoint de ' s'élever à la hauteur de Dieu ', alors « on obtiendra, dit-il, la perfection et la stabilité de l'éternité. Car là il n'y a plus de temps ni d'espace, d'avant ni d'après, mais tout est présentement décidé dans un nouveau, dans un verdoyant ' voici que '! dans lequel mille ans sont aussi courts et aussi rapides qu'un instant »[2].

Un beau passage du Kramastotra antique, conservé par Maheśvarānanda[3], insiste sur la mobilité sans fin — celle de l'océan — au sein même de l'Immuable : « La plus parfaite stabilité ou suprême Existence devenue ce frémissement intime de félicité et de Conscience », et donc véritablement Acte de vie *(spanda)*. Cet acte de vie conscient de soi implique liberté. Non seulement Śiva autonome ne dépend de rien comme l'entendent d'autres systèmes de l'Inde, mais en outre, il exerce une liberté de choix, pouvant à sa guise se révéler ou non, se manifester sous l'aspect qu'il désire et de la manière qu'il veut. Ainsi peut-il se contempler en sa propre énergie de multiples façons.

1. *Yogakṣema.* Insistance ici aussi sur l'inébranlable et substantielle demeurée en l'ultime *kālī*.

2. Paul Petit, *op. cit.*, p. 34. Instruction pour la vie contemplative.

3. *Prakāśānandayor antarlolībhūtā parā sthitiḥ* | M.M. comm. au śl. 44. Trad., pp. 148-149.

LE KRAMASTOTRA D'ABHINAVAGUPTA

Traduction

1

Ce rite qui met fin au jeûne — ultime accomplissement — lors de la parfaite connaissance relative aux modalités[1] d'une multitude de douleurs, est (comme) un jour de pluie où le nectar flue en averses torrentielles de l'immense Béatitude parce que l'esprit, ne tenant nul compte de l'autre[2], (toute) crainte évanouie, se reflète perpétuellement dans la louange de l'Omniprésent dont l'excellence consume Kāma, dieu du désir.

Ce premier verset contient déjà de façon saisissante par sa concision le résultat de la pratique des énergies et s'applique à la douzième des *kālī*. Auparavant Abhinavagupta avait surmonté ses propres peines et soucis et jouissait de la révélation du Soi mais non encore de celle du Soi partout et toujours reconnu jusque dans les innombrables douleurs de l'humanité. La véritable « conduite qui mène au but » doit permettre d'intégrer toutes les souffrances du monde sans les réduire à une simple illusion *(māyā)*, mais en les vivant d'une inexprimable manière dans la Conscience faite de félicité *(jagadānanda)*, et à cette seule condition, la louange du poète sera ininterrompue puisque la gloire divine rayonne désormais pour lui sur toute la terre.

La révélation de Śiva qui peut surgir à l'issue d'une progression selon le déploiement des douze *kālī* a lieu ici d'un coup de façon abrupte ; deux seuls mots allégoriques l'expriment, *pāraṇa* et *vidhi* : de même qu'on jeûne[3] avant un rite sacrificiel, ainsi la privation qui précède la reconnaissance du Soi-en-toute-chose apparaît comme un jeûne avant que ne devienne spontanée et durable la réalisation du Soi dans l'univers entier, cette

1. *Vrata* signifie en outre vœu ; on pourrait alors lire : la Connaissance du vœu à l'égard d'innombrables douleurs. Le mystique ayant fait le vœu de ne jamais perdre conscience de soi et de demeurer vigilant parmi les tourments et soucis journaliers. Sitôt les chagrins dissipés, le but étant accompli, le vœu devenu inutile, seule la joie demeure.

2. Qu'on ne s'y trompe pas, il ne s'agit nullement de l'*autre* par rapport au moi, mais de l'autre par rapport au Soi, l'autre étant la dualité moi-non-moi, distinction verticale relativement à l'horizontale de la psychologie ordinaire.

3. *Pāraṇa*, text. dé-jeûner, premier repas qui interrompt le jeûne.

suprême cérémonie[1] dont l'achèvement conduit vraiment au but : la béatitude cosmique infinie puisque seul le Soi demeure, l'autre (la dualité) n'ayant même pas besoin d'être nié car il n'existe pas. Si on poursuit la comparaison, le rite final engendre un fruit ou rémunération *(pratiphal-)* au double sens de fruit *(phala)* et de reflet *(prati)*, fruit étrange ici qui n'a pas pour cause un agent et se présente comme le simple reflet du Soi, une félicité continue et une totale liberté. Le cœur qui se mire alors dans la louange divine exalte Śiva consumant de son troisième œil le dieu du désir, Kāma ' doué d'un nombre impair de flèches '[2], épithète qui fait allusion aux flèches de la rugueuse multiplicité, le sol sec et rocailleux que la pluie a adouci et nivelé.

Ainsi dès que les désirs ont pris fin, la pratique et son fruit ne sont plus qu'un jour béni où le nectar intime devient une pluie torrentielle tombant à flots de tous côtés. Que reste-t-il alors à faire au poète sinon à chanter un hymne perpétuel à la gloire du Soi omniprésent ?

2

Le laudateur acquiert d'abord la pleine conscience de son propre Soi puis celle de l'activité de celui qu'il loue, il l'expose alors en un hymne de louange et dans le seul domaine du différencié, prenant conscience de Soi chaque fois qu'il lui faut connaître un objet[3]. Ainsi donc, sans le moindre effort, je chante constamment Ta louange ici-bas!

Le laudateur dont la conduite se ramène au jeu *(līlā)* d'amour et qui le célèbre dans ses chants doit, à chaque perception, garder contact avec sa propre essence ; d'où le paradoxe : sans avoir reconnu l'unicité du Soi, on ne peut comprendre le triple aspect : laudateur, louange et loué. Pourtant ceux-ci ne se manifestent qu'au travers d'une connaissance multiple, laudateur et loué étant distincts, la louange s'élance du différencié et de là seulement. C'est que le laudateur apaisé et bien établi en lui-même vit ces trois aspects comme fusionnant en Paramaśiva. Il conduit donc son culte sans effort, l'hymne jaillissant au milieu même de ses occupations mondaines du fait qu'il baigne perpétuellement en sa propre Essence reconnue comme telle. Sans la paix du Soi on n'est apte à rien, encore moins à exalter le Seigneur !

3

Tant que l'on n'a pas une parfaite conscience de Soi, le Soi non reconnu n'a pas une connaissance irrécusable des choses. Et même dire que l'on n'a pas conscience de Soi implique en quelque sorte conscience de soi. Ce Śiva qui n'est autre que le

1. *Vidhi*, événement mais aussi prescription, la seule d'ailleurs à laquelle l'homme soit tenu : la découverte du Soi comme identique au Tout.

2. *Viṣamaviśikha*, au nombre de cinq, flèches qui percent le cœur.

3. Text. au moment précis où il doit prendre conscience de tout objet, dans la sphère de l'objectivité entière.

Soi se révèle clairement comme plein de la sève unique des choses prises en leur totalité.

Ainsi donc (Seigneur) mon cœur toujours heureux est irrésistiblement entraîné[1] à chanter Ta louange!

Sans connaître le Soi on ne peut appréhender avec justesse le champ objectif en son ensemble. Avoir conscience du monde total, c'est reconnaître Śiva non tant comme l'arrière-plan sur lequel il se détache, mais comme savoureux de tout ce qu'il renferme, la sève de l'univers. Il faut donc réaliser d'abord le Soi, puis Śiva comme identité du Soi et de l'univers.

Incidemment Abhinavagupta précise que l'on n'ignore jamais entièrement le Soi ; l'homme qui le nie n'est-il pas celui qui par cet acte s'affirme et donc affirme le Soi au moment précis où il prétend ne pas en avoir conscience ? Pour qui jouit sans cesse de toutes les choses, il n'y a pas d'instant où le Cœur, devenu universel, ne s'adonne à la louange de Śiva.

4

En errant à travers la multitude successive d'une infinie variété de naissances (et de morts), ô cœur, l'omniscience que tu as (ainsi) acquise sans effort est arrivée distinctement au niveau de la Parole dont le rayonnement forme la voie que prend pour s'écouler la Connaissance éveillée[2] en toi.

Expose avec clarté (ô cœur) la louange de l'Omniprésent selon les cheminements[3] (de la parole).

Abhinavagupta a acquis l'omniscience de façon naturelle à force de parcourir des vies diverses et des naissances spirituelles au cours d'époques illimitées, éprouvant toutes les expériences possibles et participant à la vie cosmique. Mais seul un Abhinavagupta, et non un ignorant, peut utiliser un tel trésor et puiser dans ce fond où sommeillent les résidus accumulés durant ces vies innombrables. Pour mieux chanter la gloire de Śiva, l'omniscience qui correspond à la Parole suprême *(parāvāk)* doit s'incarner en paroles ordinaires qui, auréolées d'éclat, deviendront la voie de l'intuition, celle du cœur. La connaissance intime, omniscience, une fois atteinte, est ensuite précisée par la parole intérieure et enfin transmise ouvertement à tous par des chants. La louange parcourt ainsi quant au verbe les cheminements *(adhvan)* sous leurs aspects suprême, subtil et grossier.

Abhinavagupta demande à son propre cœur de s'enflammer d'ardeur afin de pouvoir chanter spontanément la majesté divine, comptant sur sa louange de feu pour consumer toute dualité :

5

J'ai secoué en la rejetant cette existence propre au chemin du devenir qu'on tient pour la servitude et dont le porteur

1. *Pravaṇa*, de *pravan-* tomber à pic, de façon abrupte, enclin à.

2. *Tvadbodha*, celle du cœur.

3. Lecture préférable à la version *adhuna*, maintenant. Sur les *adhvan*, cf. M.M., pp. 12, 111. Trois quant aux niveaux de la parole et trois quant aux modalités de l'univers, les *kalā*, etc.

d'offrandes à la divinité — ce feu[1] d'une louange ininterrompue — a consumé la différenciation; l'ayant bien savourée, grâce au zèle ardent qu'incite encore la majesté jaillie de mes expansions extraordinairement variées, buvant toutes ces choses, me voici bienheureux, fou d'ivresse, ô Toi qui accordes les faveurs!

Ce que l'on imagine être un lien doit être dévoré par le feu du Sujet conscient pour que l'on puisse chanter sans discontinuer une louange digne du Seigneur, face à l'Existence réelle que l'on peut enfin savourer.

Cette strophe reprend et résume les thèmes précédents : destruction du lien, feu consumant la dualité, le Soi répandu à l'infini dès que les limites s'effacent. Une telle expansion fournit au poète un nouvel élan qui lui permet d'engloutir toute l'objectivité. Il absorbe avidement les choses et en jouit avec ferveur, sans les détruire, les contemplant en lui-même ; et la liqueur de l'univers l'exalte et l'enivre d'une divine folie. Comme tout n'est plus à ses yeux que don et munificence, il s'adresse à Śiva-le-généreux.

Les stances suivantes révèlent en quoi consiste la gloire du Seigneur : elle n'est autre que la présence de Śiva dans l'univers, le rayonnement de ses énergies se communiquant au cœur et aux activités divinisés :

6

Ô Dieu[2], si les très nombreuses énergies se déploient en raison de l'éminente souveraineté du Seigneur dont l'activité extraordinairement variée réside dans le cœur, comment peut-on alors exprimer sa louange ? Mais puisqu'on le fait, le meilleur moyen de s'identifier en un instant à Śiva, c'est de s'incliner devant Lui.

Chanter selon la voie supérieure de Śiva *(śāmbhavopāya)* un hymne à sa gloire n'est pas seulement lui rendre honneur, c'est reconnaître sa puissance déployée dans le monde entier. Pourtant la gloire n'existe vraiment que dans le cœur. Comment alors la célébrerait-on au dehors ? En fait elle s'y trouve déjà chantée, et par les dévots dans leurs hymnes, et par la Splendeur partout répandue. Qu'on installe donc cette gloire dans son propre cœur, lequel renverra à Śiva sa propre lumière ; et pour l'exalter il suffira de le saluer en le percevant comme l'origine et la fin. S'incliner devant Lui, c'est, mieux encore, s'effacer de façon immédiate et à jamais devant Lui, n'être plus que Lui.

7

Si l'on retranche du feu son aspect flamboyant, son (pouvoir) de briller, de cuire, de brûler et d'éclairer, que reste-t-il en vérité pour constituer la nature (de feu) ? Quand je loue chacun des rayons propres à ma conscience, que par cela même le (Seigneur)

1. Dans les Veda, *agni*, le feu, porte les offrandes aux dieux. Cf. śl 15.
2. *Bhava*, nom de Śiva, l'Existant.

soit loué. C'est là l'indicible gloire du grand Souverain et il n'en existe point d'autre[1].

Abhinavagupta célèbre Śiva, Seigneur de la gloire dont la splendeur se répand sur les êtres et non pas seulement Śiva reconnu durant le *samādhi*. En effet la Lumière de Śiva atteint sa perfection dans l'éveil du cœur (śl. 4) lequel lui retourne sa propre gloire. Comment ? non plus par la parole mais par tous les actes du mystique, les rayons désignant les énergies du soleil de la Conscience, celles des organes sensoriels ainsi que leur champ d'activité respectif, simples irradiations des énergies divines dont ils constituent la majesté. En conséquence il suffit de vénérer ses propres organes pour adorer Śiva en son épanouissement. On parvient à la divinité en se dilatant à la mesure de l'univers et l'on peut jouir de sa grandeur jusque dans les occupations journalières. C'est que toujours et partout il n'y a d'autre puissance que celle du Seigneur.

8

Lorsque grâce à l'absence de limites, les restrictions disparaissent, ce nectar atteint une plénitude éminente et sans égale au cours des activités (les plus) variées. Et l'union spontanée des rayons de lumière, c'est la suprême Conscience aux qualités inestimables dès qu'elle (se répand) en des flots d'aspects qui ne sont pas incompatibles avec l'unicité des choses en (leur) devenir intégral.

Les rayons appelés précédemment *raśmin* deviennent de pures splendeurs *(bhās)* en raison de leur parfaite fusion en une lumière indifférenciée brillant de son propre éclat *(svaprakāśa)* et identique à la prise de conscience pleine d'efficacité *(vimarśa)*. *Citi*, Conscience en acte, infiniment précieuse puisqu'elle renferme la totalité des choses encore latentes, ne fait plus qu'un avec la Lumière dès le morcellement effacé. Après l'unification, à nouveau, expansion du multiple, mais transfiguré : les aspects du monde constituant un tout unifié sont saisis non plus comme des existences séparées mais comme les flots de l'énergie. Alors l'homme affranchi des limites et des lois peut créer librement et jouir en conséquence du merveilleux nectar que recèlent, quand elles sont indivisibles, conscience et libre efficience. Autrement dit, le flot des énergies jaillies du Je suprême emporte les limites et permet à la plénitude de se révéler sans cesse.

9

C'est sous de semblables aspects[2], ô Toi qui accordes les faveurs, que Ta merveilleuse Essence[3] de Seigneur resplendit en ce monde de façon variée et dans sa particularité (sitôt) la différenciation

1. Tout comme la splendeur du feu consiste uniquement en son éclat externe qui révèle les choses, réchauffe et brille, la gloire de Śiva n'est autre que son rayonnement dans le monde.

2. Text. formes *(rūpa)* renvoient aux aspects *(dharma)* mentionnés à la strophe précédente.

3. Sur *vapus*. Cf. V.B. śl. 16, 41 et 138.

évanouie. Alors puissent (mon) cœur, (ma) parole et la série ininterrompue de mes activités orientées vers l'extérieur éternellement l'exalter et que jamais ne me fasse défaut un zèle des plus ardents.

Abhinavagupta insiste ici sur ce paradoxe : la diversité *(vividha)* de l'Essence cosmique où la dualité n'est plus. Il faut que toute dualité disparaisse pour que la variété infinie de l'univers se manifeste en sa véritable nature. La diversité saisie comme un tout, l'essence cosmique *(vapus)* de Bhairava, est une merveille tandis que la différenciation en moi et en non-moi n'amène que trouble et déchirement.

Appel à la générosité divine afin de posséder ce don extraordinaire : chanter sans répit de tout son être la majesté de l'Essence absolue qui, bien qu'indifférenciée, bâtit la diversité quand elle se manifeste en ses particularités temporelles et spatiales.

10

Ce nectar qui flue spontanément en vagues innombrables et variées de l'océan de la conscience à l'éclat fulgurant, en Toi il réside, à Toi seul il appartient; à Toi aussi ces (vagues), glorieuses manifestations simultanées, lorsque apparaissent et disparaissent lune, soleil et feu dont la beauté explose[1] en création, permanence et dissolution.

On pourrait lire encore : cette saveur que l'on trouve en Toi, qui n'appartient qu'à Toi, océan resplendissant de la Conscience, elle s'écoule de par son essence en une multitude de vagues merveilleuses qui possèdent simultanément les gloires de l'apparition et de la disparition du connu, de la connaissance et du connaisseur, et dont l'éclat s'épanouit soudain en création, permanence et résorption de l'univers.

La saveur de la Conscience prend intérieurement l'aspect de connaissant, connaissance et objet connu et, extérieurement, celui de création, permanence et résorption des choses. Ces manifestations sont dites simultanées *(yugapad)* même si en raison de notre impuissance nous voyons l'une ou l'autre et donc l'une après l'autre, car si l'une apparaît l'autre disparaît nécessairement[2].

11

Ainsi jamais ni d'aucune manière l'énergie de l'Omniprésent n'arrive à se différencier de Lui qui se complaît à l'existence, que celle-ci se montre variée ou non, en phases successives ou non. Alors en cet état (suprême)[3], ce Tien royaume est en vérité nommé indifférencié *(akula)*, ô Bhairava omniprésent, puisse le lieu de mon cœur ne faire qu'un avec lui![4]

1. Éclate comme un coup de tonnerre.
2. Au sujet de *nimeṣa-unmeṣa*, voir le Spandanirṇaya de Kṣemarāja, ch. I, śl. 1.
3. Text. en cet état dont la variété vient d'être décrite et dont la beauté rayonne.
4. *Tadekāgrībhuyān*, s'absorber en, avoir un seul but, remain one-pointed with, intent, closely.

Attribuer à Śiva variété ou succession, ces qualités propres à l'énergie, revient à affirmer que l'énergie ne diffère pas de Śiva. L'existence de l'univers sous tous ses aspects — et donc en tant qu'énergie — ne fait qu'un avec le *pada* indifférencié de Śiva, ce royaume universel et sans houle de la *kramamudrāsamatā*[1] connu comme celui du *mantra*.

Autrement dit, pour le système Trika qui prend son départ dans la triplicité, l'individu doit lui aussi s'identifier à l'énergie puis, par elle, à Śiva. Abhinavagupta souhaite donc que son cœur se perde dans l'indifférencié et devienne ainsi le réceptacle de Bhairava quand les trois domaines : énergie ou univers, cœur humain ou individu et Cœur divin ou Śiva se fondent dans l'Omniprésent. Alors l'univers, qui sous l'angle individuel se présente comme étant le douloureux *saṃsāra*, apparaît glorieux dès qu'il a recouvré son universalité ; le cœur plongé dans l'énergie et celle-ci en Śiva, tous trois demeurent néanmoins distincts à l'intérieur du domaine indifférencié. La plénitude de cet ineffable *pada* fait l'objet du verset suivant :

12

Ah! à partir de lui[2] qui a plénitude et saveur du puissant jaillissement[3] de nectar, Tu fais connaître la différenciation cosmique comme Ton énergie innée dès que Ta propre volonté suit son libre cours. Ainsi louant Ta prodigieuse énergie qui n'est autre que Ton inestimable liberté, toute crainte disparue, je ne suis plus que félicité[4].

Des deux moments, systole et diastole du Cœur universel — d'abord l'intériorité où l'on découvre le Soi et sa béatitude, puis l'extériorité quand l'énergie se révèle en toute sa gloire à travers les aspects variés — cette stance dégage clairement le second : à ce moment-là la plénitude du Soi s'accroît (si l'on peut s'exprimer ainsi) de la saveur surabondante et infiniment variée de chaque chose manifestée en ce monde ; aucune restriction n'entravant plus la divine liberté, le libre jeu l'augmente encore. Tel surgit le monde nouveau en son universalité et plein d'une joie intense *(mahollāsa)*. D'où l'exultation que fait naître cette effusion gratuite d'énergie.

13

Avant tout, ceci : Ta propre essence de Bienheureux Seigneur pleine de la sève des énergies (et où), en l'absence même de toute succession, l'activité temporelle n'a forcément plus cours, alors par l'énergie de la pensée, de la parole aussi, par la ronde de (mes) organes et, extérieurement, par les objets tels les pots, à l'aide

1. A ce sujet ici p. 80 et p. 159. Sur la *mantrabhūmi*, terre de la formule mystique. T.A. V. 82.

2. Ce royaume indifférencié, *akula* où Śiva et son énergie ne font qu'un.

3. *Ullās-* signifie en outre bondir sur, joie, exaltation.

4. *Śivamayī* comme au śl. 25, plutôt que identique à Śiva.

de tous simultanément, puissé-je sans interruption demeurer ferme en cette essence.

La présente strophe revient au thème primordial de la félicité universelle : de même que le parfum de l'acacia, du safran et d'autres fleurs ajoute encore de la saveur au miel, ainsi le nectar des choses fait surabonder la béatitude du Soi. Toutes les activités du corps, de la parole et de l'esprit, sans exclure les choses, loin de faire obstacle au Soi reconnu, affermissent dans le Soi et cela d'une manière simultanée, puisque le temps, incompatible avec l'essence divine, a disparu.

Le terme *sarasa* souvent employé dans les hymnes aux *kālī* doit être pris au sens fort de savoureux, plein de suc, de vigueur et de grâce.

Jusqu'ici Abhinavagupta traitait de la reconnaissance de l'Absolu par-delà les vicissitudes temporelles. A partir de la stance 14, il découvre l'Absolu dans le cycle des douze *kālī*, toutes nos énergies déployées qui dévorent le temps. La strophe suivante sert de transition :

14

Lorsque en ce (suprême) état, ô Dieu, Tu organises la manifestation graduelle, c'est toujours en Toi-même que Tu déploies l'activité différenciée de Tes propres énergies. Alors puisse mon cœur[1] chercher diligemment à reposer (dans Ton activité) douée d'une triple forme qui se manifeste glorieusement comme grande création, permanence et résorption, appelées encore activité, connaissance et volonté.

En cet état de Śiva que décrit le verset 13, le poète aspire à prendre appui sur l'activité divine en toute sa gloire — d'où le sens de grande création — ce qui correspond à l'attitude *kramamudrā* qui harmonise *samādhi* et états ordinaires, but de la pratique des *kālī*. Si cette attitude opérait déjà aux stances précédentes, elle va désormais pénétrer l'intime du cœur, l'obséder *(vyagra)* sans répit puis, devenue spontanée et paisible, elle s'établira de trois manières à travers création, permanence et résorption :

Les douze énergies dites kālī

15

Sṛṣṭikālī

A l'origine la création demeure latente en tant que feu porteur d'offrande; c'est elle qui, embellie par son contact avec la lune, se joue ici quand elle s'oriente vers la Splendeur suprême. Ô Bhairava omniprésent, cette *(kālī)* Tienne dite créatrice qui participe à la double gloire bien épanouie du feu et de la lune, puisse-t-elle se jouer à jamais dans ma pensée!

L'état de sujet connaissant (feu) est création apaisée. L'état de l'objet connu (lune) est cette même énergie glorifiée.

1. Textuellement, puissé-je avoir un cœur.

Quand en pleine extase on ouvre les yeux pour aborder la sphère de l'objet, surgit l'instant créateur ; l'énergie au préalable latente sous forme de pur Sujet luit d'un éclat aussi bref qu'intense et illumine l'objet. Un tel contact rehausse encore l'éclat de sa gloire. Elle se retire alors en elle-même, pur Sujet que fait resplendir la beauté de l'objet entrevu. Cette énergie créatrice se rattache donc à l'apparition doublement glorieuse de l'objet puis du Sujet. Ainsi peut-elle folâtrer dans la pensée selon qu'elle cache ou qu'elle découvre, à tour de rôle, la lune ou le feu.

16

Raktakālī

Au moment où l'aspect objectif était suscité à l'extérieur, Tu n'éprouvais pas une extrême jouissance, mais maintenant, avec impétuosité tu participes à la coloration[1] de (l'univers). Dès lors, que cette Déesse Tienne qui prend la couleur de toutes les choses me rende ardent à boire, toute honte évanouie, la rouge liqueur dans les banquets offerts par (l'école) Krama.

L'énergie créatrice précédente ne s'accompagne pas d'une éminente jouissance tant est fugitive l'apparition du monde. Si, par contre, organes sensoriels et moyens de connaissance s'établissent dans la durée, les choses appréhendées de façon permanente peuvent affecter les sens par leurs attraits. Les organes, ces ' héros ' ne doivent craindre ni censure ni mépris quand ils se lancent au milieu de leurs propres énergies divinisées. Dans ce grand banquet ils savourent le vin enivrant d'un univers infiniment varié et dont ils sont avides d'épouser toutes les formes. Ainsi les êtres vaillants et courageux ne repoussent pas les choses s'offrant à eux, mais le plaisir qu'ils y trouvent ne consiste vraiment qu'en la saveur très délicate du Soi.

Au lieu de traduire ' offerts par le Krama ' on pourrait dire ' effectués selon le *krama* ', à savoir le double mouvement d'intériorité et d'extériorité en vue d'obtenir l'égalisation parfaite *(kramamudrāsamatā)* tout en échappant à l'activité temporelle, l'expérience des *kālī* étant celle d'une progression *(krama)* qui permet de dépasser le temps.

17

Sthitināśakālī

Quand, afin d'éliminer la fluctuation externe et de séjourner au royaume de la sublime Conscience, Tu déploies les choses en leur indifférenciation — le remous des vagues étant complètement apaisé — alors cette Déesse Tienne opère la destruction de l'existence. Puisse-t-elle, ô Omniprésent, détruire[2] (aussi) intégralement et à jamais pour moi l'existence transmigratoire!

1. Les lectures *raktimayatā* ou *rañjanā āsaktiḥ* font difficulté mais le sens ne fait guère de doute.

2. Cf. le quintuple sens de la racine *kal-*, p. 87, qui signifie ici effectuer la destruction.

Non sans paradoxe Śiva-le-Résorbateur étale l'existence durable mais dépourvue de fluctuations et sous son aspect indifférencié, tandis que son énergie créatrice met un terme à l'existence lorsque les choses reposent indifférenciées dans la Conscience dynamique ultime *(citi)*, ce royaume de l'efficience où tout se transfigure. Le douloureux devenir n'est plus qu'un simple état de conscience. Ainsi la seule façon d'éliminer le *saṃsāra* c'est de découvrir en ce devenir même comment y résider et s'y comporter. Accompagnée d'alternative et d'agitation, l'existence est un esclavage ; libérée des lancinantes alternatives, elle n'est plus que le domaine de la bienheureuse Conscience.

18

Yamakālī

Lorsque, en raison de Ton impétuosité, Tu désires (tout) apaiser en résorbant l'univers, Tu déploies le prescrit et aussi l'interdit considérés comme les afflictions du doute relatif au Soi. Ainsi Tu engendres le doute mortel[1] mais de nouveau Tu pulvérises le doute. Que cette grande déesse efface entièrement pour moi la peur du devenir.

Le monde et ses fluctuations grossières ont disparu mais le dilemme à la source des peurs subtiles ainsi que l'incertitude fondamentale persistent. Un seul doute suffit pour faire surgir la dualité et la misère du devenir. L'activité de la présente *kālī* qui coagule le doute puis le fait éclater a lieu, notons-le, dans le domaine indescriptible *(anākhya)* de l'objet et concerne les impressions que déposèrent, au cours des ans, les injonctions et interdictions des livres sacrés sous forme de : ' dois-je ou ne dois-je pas faire ceci ou cela '. Deux possibilités se présentent alors : ou fuir le doute, le repousser, et sombrer dans un vide stérile, le doute n'étant pas surmonté ; ou bien ramener le doute à la surface pour en prendre claire conscience et le replonger en soi-même où il disparaît. Cette seconde voie aboutit, non plus au vide, mais à Paramaśiva, l'absolu[2].

19

Saṃhārakālī

Le flot des doutes[3] étant tari, à l'instant même la gloire (de l'activité et de la connaissance) atteint sa plénitude (tandis que) les activités mondaines disparaissent et que s'évanouit la gloire liée aux injonctions des traités. Alors, ô Omniprésent[4], cette (énergie) dite Résorbante, avide par nature d'engloutir de toutes parts le flot sans fin du jouissable, puisse-t-elle exterminer l'aspect différencié (demeurant encore) en mon cœur!

1. *Yama*, dilemme qui engendre doute et incertitude.
2. Cf. ici p. 24 et p. 37.
3. Ou *bheda*, du différencié selon une autre version.
4. Ou omniprésente (Déesse) !

Au moment où la connaissance se libère des incertitudes qui la masquent, elle resplendit dans sa gloire. Vues des hauteurs, les ultimes différenciations entre les activités ordinaires et les plus sacrées des injonctions, par exemple celles qui prescrivent le comportement du disciple à l'égard du maître, n'ont plus cours, car une même félicité accompagne les unes et les autres.

20

Mṛtyukālī

Les énergies divines ayant ainsi instantanément dispersé la gloire du différencié, l'existence du Sujet conscient qui forme la vie des pensées dualisantes resplendit intensément. Prenant alors conscience de l'aspect résorbateur résidant en son cœur, que la bienheureuse déesse — (cette) Existence véritable — qui dissout la mort me favorise de sa grâce!

A la disparition de la plus puissante des emprises, la distinction entre le bien et le mal, la connaissance jaillit stable et claire au niveau des organes divinisés qui assimilent le différencié ; et l'on échappe au temps destructeur et au sujet orgueilleux qui forge les notions de la dualité. En ceci consiste l'illumination : le Sujet conscient se révèle en écartant le voile des pensées à double pôle dont il était la source. Son existence n'est plus dès lors que l'Existence même de l'énergie indifférenciée.

La connaissance ordinaire apparaît ici comme la mort *(mṛtyu)* qu'il ne faut pas confondre avec le *yama* du verset 18.

21-22

Rudrakālī

De cette manière, sous la force d'expansion de Ta propre gloire, ces trois énergies tiennes parviennent progressivement au royaume du sextuple cycle et, selon (cette) succession ordonnée, elles établissent en se manifestant la modalité variée du devenir[1]. Puisse mon cœur libre de toute crainte être irrésistiblement dirigé[2] vers ces divines (énergies).

Elle[3] solidifie l'état qui détermine les diverses fluctuations liées à la peur du devenir; c'est elle aussi qui produit l'état savoureux de la fonte dans l'unicité de la conscience éveillée (*bodha*). Ayant écarté de la sorte coagulation et fonte, et aussi les lignées mauvaises[4], elle jouit à sa guise de la (pure) activité. Puisse-t-elle (ainsi) se jouer[5] en mon cœur!

1. Variante *bhuvidaśām*.

2. Puissé-je avoir un cœur lancé sur la pente abrupte (*pravaṇa*) menant aux énergies.

3. La triple énergie sous forme de *rudrakālī* qui coagule et fait fondre.

4. Nombreuses variantes de cet hémistiche corrompu : *vilupyāśu... bhajasi*, entre autres. Ayant bientôt détruit coagulation et fonte, à Ton désir, tu prends part à la (double) activité...

5. Lire comme au 15 *lasatām* et non *lasatāt*.

Rudrakālī procure l'illumination *(bodha)*, la gloire du Soi se répandant plus avant jusque dans les organes de connaissance et d'action, les sens et leur connaissance limitée, et de là, dans les multiples aspects de l'univers. Les trois énergies divines, volonté, connaissance et activité ne cessent de coaguler et de dissoudre jusqu'à ce que disparaissent les derniers vestiges de crainte, la prise de conscience de soi ayant tout désagrégé. Libérée alors du déterminisme propre aux résidus inconscients, l'énergie peut folâtrer à son gré dans le cœur.

Les six cercles, trois pour Śiva et trois pour l'énergie, se répartissent en 3 sphères, suprême, subtile, grossière[1] et, du point de vue du *yoga*, en six roues ou centres *(cakra)*. Dès que fondent la conscience ordinaire et ses coagulations, le suc divin s'écoule et c'est *bodha*, l'illumination.

23

Mārtaṇḍakālī

C'est à l'aide de leur éclat respectif qu'Elle résorbe le déploiement propre à la voie de la connaissance : celui des organes d'action et de perception parvenus à l'état limité. De vive force Elle extrait et tire à soi toute la moelle de Mārtaṇḍa-le-soleil fixé dans l'état de permanence. Qu'elle réduise cette différenciation mienne née de la peur du devenir!

L'énergie indéfinissable de la connaissance, *mārtaṇḍakālī*, plonge en elle-même après en avoir exprimé le suc *mārtaṇḍa* qui comprend les douze organes : cinq d'action, cinq de perception, la pensée et l'intelligence. Leur essence n'est donc pas perdue, elle est absorbée dans la Conscience, ce qui disparaît, c'est leurs séparations. A leur tour ces organes deviennent indicibles comme l'énergie. Ainsi Mārtaṇḍakālī éteint la lumière différenciée des organes en se servant de leur propre lumière — la vision par exemple, grâce à l'énergie illimitée et éclatante de la vision — dirigeant leur activité vers leur source. C'est donc le différencié, et non l'indifférencié comme on s'y attendrait, qui abolit le différencié ; d'où la grandeur du śivaïsme kaśmirien.

24

Paramārkakālī

Ayant encore et encore introduit en elle-même la série toute entière des organes, cette (énergie) suprême, infinie, libre de phases successives, faite de l'ensemble[2] des grands rayons intimement fondus en elle, afin d'engendrer une félicité divine déborde d'un magnanime zèle. Qu'Elle soit pleine de grâce envers moi et embellisse le chemin de mon cœur!

Les grands rayons solaires — organes de la connaissance — ayant cessé d'opérer à leur manière successive quand ils se résorbent encore et encore dans la présente énergie, s'emplissent de lumière consciente et de

1. C'est-à-dire les *adhvan*.
2. *Bahalita* avec la nuance de ' dense '.

félicité. L'énergie qui échappe au temps est dite pleine de respect à l'égard de sa propre grandeur, et aussi de munificence parce qu'elle distribue sa béatitude dans l'univers. Si elle se montre telle à l'égard du monde, qu'elle soit généreuse vis-à-vis du poète et embellisse le lieu de son cœur en y établissant pour toujours sa demeure.

25

Kālanalarudrakālī

Quand, sous l'influence de la glorieuse puissance qui se joue au royaume de Śiva, les moyens de connaissance sont résorbés et que réussit à se dissoudre la surimposition temporelle consistant en corps, souffle, etc., et en l'existence d'un sujet conscient arbitrairement limité, alors cette déesse Tienne est celle qui se joue (désormais); puisse-t-elle être pour moi la béatitude ultime.

L'accent pèse ici sur *las-*, jouer, folâtrer librement, danser avec spontanéité, ce qui devient possible à la disparition de la croyance au moi rendu facticement limité *(mitakṛta)*, privé de son naturel ; l'énergie se dévoile alors en sa majesté comme identique à Śiva et pleine de la même félicité dans le Je et dans l'univers.

26

Mahākālakālī

La Conscience appelée lumière, exempte de phases successives, demeure latente, (résidant) en son intime essence, lorsqu'elle s'avance en se dissimulant depuis l'état de vide[1] jusqu'à l'extérieur, à l'extrême limite (du différencié). De là même, libre de phases, dès que son impétuosité a disparu[2], puisse cette grande *kālī* abolir pour moi le temps en sa totalité!

Si la Conscience partant du Vide primordial[1] se répand à travers une extrême diversité dans laquelle elle reste latente, cachant ainsi sa véritable nature, elle ne perd pas pour autant la saveur du Soi, car elle échappe par essence au temps. Elle est donc là, toute déployée. Il suffit que son impétuosité disparaisse pour que, à même le multiple, on prenne conscience qu'il n'y a pas eu la moindre succession et que point n'est besoin de retourner à la pure intériorité, du fait que la Conscience réside partout en sa plénitude. Alors le temps s'abolit d'un coup et à jamais. Telles sont l'harmonie et la stabilité propres à la *kramamudrāsamatā*.

1. Il s'agit de *śūnyātiśūnya*, Vide suprême, cf. T.A. VI. 9 et ici p. 25. Ceci évoque le *paravyomavapus* du Vijñānabhairava, śl. 41 : « En suivant attentivement les sons prolongés d'instruments de musique, à cordes ou autres, si l'esprit ne (s'intéresse) à rien d'autre, à la fin de chaque (son), l'on s'identifiera à la forme merveilleuse du firmament suprême. » Trad., p. 91.

2. *Galita* a aussi le sens de ' est épuisé en coulant goutte à goutte '.

27

Mahābhairavaghoracaṇḍakālī

C'est en cette Déesse qui se délecte de la parfaite et suprême permanence que bien vite ma pensée s'établit fermement sous l'intuition de la permanence après avoir anéanti (toute) succession. Alors ayant embrassé le monde entier et aussi l'ensemble des moyens de connaissance, le sujet connaissant et la connaissance définitive, puisse-t-elle adhérer intimement à cette permanente Conscience!

Stabilité et permanence *(sthiti)* sur lesquelles Abhinavagupta insiste à plusieurs reprises en ce vers caractérisent l'ultime et indicible *kālī* : dès que la Déesse énergie se montre solidement ancrée en sa plus haute plénitude, aussitôt ma pensée brise la succession ; celle-ci disparue, seule règne la Conscience renfermant bien épanouis le sujet, ses organes et sa connaissance assurée ; le monde diversifié réside lui aussi en *citi*, conscience pleine de dynamisme, car sans elle il n'existerait pas. Mais tant que je ne l'aurai pas réalisé en mon cœur de manière continue et définitive, je n'en serai pas convaincu. Que ma pensée prenne donc refuge en l'immuable Conscience !

Cette strophe correspond à la strophe 13 où, là aussi, Abhinavagupta exprime le vœu de s'établir fermement dans l'Essence absolue. Mais si, l'œuvre des kālī étant accomplie, tout est apaisé, cela ne signifie nullement passivité. Abhinavagupta célèbre en conséquence le mouvement d'absorption universelle, ce tournoiement spontané, parce que tout se meut, tout vibre avec intensité en Śiva-l'incitateur, jamais inerte, qui baratte jusqu'aux rocs, jusqu'aux brins d'herbe :

28

Le puissant Seigneur identique à l'invincible Soi, en qui résident (éternellement) ces énergies d'omniprésence, je salue ce Dieu possesseur des énergies, appelé ' celui qui baratte ', unique essence de l'univers!

29

Ainsi ayant écouté, ô Dieu, les louanges ininterrompues — flot rayonnant de mes énergies[1] — si Tu m'accordes Ta faveur, grâce à elle, sans plus tarder, ordonne que le voile de ténèbres[1] qui recouvre l'humanité entière soit dispersé par les rayons de Ta propre souveraineté.

1. *Svaśakti*, on peut aussi comprendre ' de tes énergies ' lesquelles d'ailleurs ne font qu'un avec les miennes.

2. Text. que l'humanité ait son voile de ténèbres dissipé par les rayons de Ta souveraineté.

Dans la soixante-sixième année, le neuvième jour de la quinzaine sombre de *mārgaśīrṣa*[1], moi, Abhinavagupta, j'ai composé cet hymne à la gloire de Śiva.

1. Mois de la constellation *mṛgaśiras*, novembre-décembre, mois béni de l'intimité, charnière du mouvement universel qui s'enroule alors vers l'intérieur, la meilleure époque pour pratiquer le yoga ou chanter la gloire de Śiva.

ANALYSE DES *KĀLĪ*

A LA CONQUÊTE DU TEMPS

S'il n'y a qu'un Centre où toujours et sans le moindre effort l'homme réside — Cœur universel et cœur humain fondus en un — pour quelle raison est-il si malaisé d'y parvenir ? C'est que le cœur humain n'a pas conscience d'être le Cœur infini; il se limite quand il se dirige uniquement vers la périphérie, il se laisse prendre aux sensations et aux notions et se complaît en lui-même, se coupant de la vie universelle et de son propre Cœur profond, source d'immortalité. Le voile qui lui cache le Centre a pour cause sa propre durée.

Et même lorsqu'il a découvert, émerveillé, la Vie intérieure, le Soi et sa paix jusque-là insoupçonnée, le déroulement extérieur peut encore lui poser des problèmes en ce sens que si les événements actuels s'estompent et que ses activités, englouties dans un oubli constamment à l'œuvre, s'effacent sans laisser de traces[1] (rien n'ayant vraiment prise sur la Conscience de Soi), il n'en va pas toujours ainsi quant aux événements qui précédèrent cette nouvelle naissance; leurs marques profondément ancrées en une sorte d'habitus temporel continuent à orienter présent et avenir, d'où ces racines de la temporalité si difficiles à extirper parce que enfoncées dans l'inconscient. C'est à elles surtout que les *kālī* livrent combat.

Pour être efficace, ce combat doit avoir lieu au sein de la vie courante et c'est bien là en effet que commence la ronde des *kālī*. Si l'on se retire loin du monde, toujours absorbé en soi-même et croyant avoir ainsi brisé avec le passé, comment saura-t-on si l'on est effectivement détaché ? Par contre, si l'on s'adonne à des occupations parmi les soucis inhérents à la vie ordinaire, les circonstances heureuses et malheureuses offrent maintes occasions de mettre le détachement à l'épreuve et, si nécessaire,

1. On dira que ses actes ne portent plus de fruit.

de l'affermir grâce à une série de plongées en soi-même, de reprises de contact avec le Soi, dans lesquelles seront noyées les tendances à la différenciation et étouffés les germes aptes à renaître.

Nous aborderons donc l'examen détaillé des énergies par une vue d'ensemble sur les diverses couches temporelles dans la perspective du Krama-Mahārtha. Peu facile à déceler, aucun texte n'en traitant de manière systématique, elle se dégage néanmoins d'une lecture attentive de nos hymnes[1].

Le temps et le devenir apparaissent dans ces hymnes très imagés comme une hydre toujours renaissante, assumant une forme nouvelle dès qu'une des *kālī* lui a coupé une tête. Le temps n'est pas en effet un contenant; engendré par le surgissement même de l'acte d'appropriation, il présente en conséquence des degrés correspondant à ceux de l'attachement aux choses, aux œuvres, aux représentations et au moi. Ainsi nos impressions du devenir revêtent des formes variées parfois très subtiles, et nos énergies dites *kālī* dévorent à tour de rôle tous les aspects de l'ordre temporel.

C'est par maître Eckhart que l'on trouverait exprimée de façon saisissante la doctrine Krama relative au temps et à la manière de lui échapper. A la parole de saint Paul : ' Réjouissez-vous tout le temps dans le Seigneur ', il ajoute le commentaire de saint Augustin : ' Se réjouit tout le temps celui qui se réjouit hors du temps et au-dessus du temps[2] '. Il développe cette idée à plusieurs reprises : « Trois choses empêchent l'homme de reconnaître Dieu. La première est le temps, la seconde la corporéité, la troisième la multiplicité[3]. Aussi longtemps que ces trois sont en moi, Dieu n'est pas en moi, et n'opère pas en moi à sa manière propre. Saint Augustin dit : ' cela vient de l'avidité de l'âme qu'elle veuille tant saisir et posséder, et elle saisit dans le temps, dans la corporéité et la multiplicité, perdant ainsi cela même qu'elle possède '. Ces choses, poursuit Eckhart, doivent à jamais sortir si Dieu doit entrer, à moins que tu ne les aies d'une façon plus élevée et meilleure : le multiple devenu un en toi. Alors plus il y a en toi de multiplicité, plus il y a d'unité, car l'une est transformée en l'autre. »[4]

Ce même mystique proclamait avec plus de précision encore :

1. Et spécialement de celle de l'ancien Kramastotra.
2. Pfeiffer, *op. cit.*, sermon XXVII, *Gaudete in domino*, pp. 101-102.
3. Dans un autre sermon (Pfeiffer, sermon XCVI. *Qui audit me*, p. 309) Eckhart déplore que ces trois choses nous empêchent d'entendre la parole éternelle : « Si l'homme quittait ces trois il demeurerait dans l'éternité et dans l'esprit, il demeurerait dans l'unité et dans le désert et là il entendrait la parole éternelle. » *Einekeit*, unité ou solitude par-delà le multiple.
4. Pfeiffer, sermon XC, *Elizabeth impletum est tempus pariendi*, p. 296.

« Rien n'est plus fortement opposé à Dieu que le temps... non seulement le temps mais l'emprise du temps, non seulement l'emprise mais la touche du temps, non seulement la touche mais jusqu'à l'odeur et l'imprégnation de l'odeur du temps, comme là où une pomme a été posée demeure une trace d'odeur; ainsi en est-il du désir[1] du temps... L'âme... à son plus haut et son plus pur n'a rien à faire avec le temps. »[2] Les quatre termes[3] présentent un ordre d'intensité décroissante : l'emprise du temps lorsqu'on lui est attaché, ensuite la touche du temps quand on est délivré de son esclavage mais encore susceptible d'être ému et affecté par lui, puis l'odeur dès que tout contact a cessé ; alors le temps disparu, il n'y a plus que ses vestiges, imprégnations ou rémanence. Telles sont les formes progressivement atténuées que prend notre relation avec le temps ou mieux, qui sont liées à notre désir du temps : de plus en plus faibles à mesure que celui-ci diminue.

Comme maître Eckhart, les śivaïtes distinguent deux modes de temporalité : la durée engendrée par l'attachement, et l'instant qui correspond à un total détachement. L'homme qui s'attache à ses possessions, à ses activités, à ses représentations, à sa propre science, agit, pense et veut dans la durée. Nos hymnes nous montrent comment à mesure que se relâche l'emprise sur les choses, sur le corps, sur les souffles, le temps se décante, la durée se détisse. Les *kālī* opèrent en effet à trois niveaux toujours plus vastes et plus profonds, allant de l'activité à la connaissance puis à l'intention, et ceci à quatre reprises pour chacun d'eux afin de déraciner jusqu'aux ramifications les plus cachées de l'attachement; mais c'est toujours la même grande énergie consciente qui d'abord jaillit dans l'instant, puis demeure continue moment après moment sans être assujettie à la durée, c'est elle aussi qui disparaît engloutissant tout, ou enfin qui surgit libre et efficiente aussitôt dissoutes les ultimes traces des diverses temporalités. De là les aspects variés du temps lorsqu'on remonte jusqu'à ses derniers retranchements, l'imprégnation de son arôme selon le sens exact du terme *vāsanā*.

Commençons par examiner le temps horizontal, individuel et borné tel qu'on le vit d'habitude; ce temps qui paraît nous emporter

1. Dans son éd. critique, Quint (cf. p. 162 n[1]) ne retient pas le mot *begerunge* (désir, convoitise) donné par Pfeiffer, ne lui trouvant pas de sens dans le contexte et lit *berûrunge* qui rappelle le *rûren*, contact. Nous autorisant de saint Augustin plus haut cité par Eckhart, pour qui c'est l'avidité de l'âme qui suscite le multiple différencié avec sa dimension temporelle, nous pensons qu'il s'agit bien ici du désir à la source du temps.

2. Pfeiffer, *op. cit.* Sermon XCV, *Eratis enim aliquando tenebrae*, p. 308.

3. *Anehaften, rüeren, ruch, smak.*

en une fuite éperdue et dont nous sommes prisonniers consiste en un double sentiment : retour vers le passé[1] et tension vers l'avenir. Captif entre ces deux moments — le projet et son fruit — le moment présent se trouve soudé, il n'est plus acte libre mais simple prolongement du passé et déjà tiré vers l'avenir, entraîné dans un engrenage qui n'a pas de fin — ce carcan de la durée, signe du moi qui s'approprie les choses ou s'attache à ses propres œuvres.

La durée la plus puissante est celle où l'on s'engage totalement en s'attachant aux actes et à leur résultat, d'où la fructification des actes pour l'être lié au *karman* et à sa rétribution. Mais il existe aussi des durées légères dépourvues de tension et de soucis : tel l'écoulement du temps lors de l'audition de la musique. Mieux encore on peut vivre de façon permanente en *sthiti* sans être dans la durée : on vit instant après instant sans être happé par le flux du devenir parce que exempt de tout penchant.

En fait ni l'acte, ni les représentations, ni l'intention ne font entrave à la liberté, seuls attachement et désir de possession sont des obstacles. Les hymnes aux *kālī* nous permettent d'assister au dénouement progressif ou subit de l'homme qui étant *nirvikalpa* en son essence doit le redevenir en tout son être[2].

C'est perpendiculairement au temps horizontal, linéaire et orienté que se dresse, verticale et libre, la première des *kālī*, l'instantanée. Puis chacune des autres *kālī* percera une des formes de la temporalité qui lui est propre pour évoluer dans la plénitude de l'instant, d'où une découverte de la liberté originelle à plusieurs échelons.

Un aspect redoutable de la durée concerne activité et jouissance tenant aux êtres et aux choses lors d'un contact intense et prolongé avec le monde sensible : agitation incessante due à l'écartèlement entre l'avant et l'après et, quant à l'avenir, projets et soucis. Au niveau de l'affectivité la durée revêt la forme du souvenir-

1. Non tant un retour conscient vers le passé que sa présence inconsciente du fait de son enracinement en nous, les modalités passées déterminant les modalités futures, de sorte que passé et avenir se chevauchent sans cesse, chevauchement qui définit le projet. L'instant par contre ne peut être effectivement vécu que dans la faille entre eux. Et ce moment actuel lui-même, que libère l'élimination des moments passé et futur, doit lui aussi disparaître puisqu'il dépend d'eux. Sitôt la réalité révélée, il n'y a plus qu'un moment éternel affranchi de la durée. Cf. ici note 2, p. 155, le passage significatif d'Abhinavagupta à ce sujet.

2. Cf. ici p. 49 où l'on assiste à l'engloutissement progressif du temps : ce qui fractionne la Conscience, dit clairement Abhinavagupta, ce sont les limitations temporelles et non celles des objets appréhendés, aussi divers soient-ils. Et encore dans la glose à la P.T., p. 18 : « C'est à tort que l'on considère les niveaux du réel (les *tattva*) comme des liens. » Le véritable lien n'étant que la limite qu'on leur impose.

anticipation fait de nostalgie ou de regret quand on se tourne vers le passé, ou de crainte à l'égard de l'avenir. La seconde des *kālī*, ardente à jouir et pour laquelle il n'y a plus que ' ici ' et ' maintenant ', vit la perfection dans l'instant, car elle a mis fin au désir.

Mais il y a aussi un devenir pour ainsi dire vital associé aux oscillations de l'inspiration et de l'expiration et que présentent au plus haut degré les émotions comme la colère, la terreur[1]. Cette arythmie de la respiration entraîne la tension aussi bien que la dispersion de la pensée. Néanmoins lorsque les deux courants vitaux, ralentis, apaisés, s'unifient spontanément au centre stable, l'énergie du souffle s'élève dans la voie médiane et fuse verticalement hors du temps. C'est là l'œuvre de la troisième des *kālī*.

Reste encore — en deçà de toute action, connaissance et volition — la source même de notre impression de durer, faite de restriction, d'exclusion, d'un ensemble de contraintes morales, sociales ou sacrificielles qui engendrent doutes et conflits d'autant plus difficiles à déloger qu'ils ne relèvent pas du passé conscient : ils dépendent en effet d'impressions[2] déposées au cours des ans par les injonctions et prohibitions des traités religieux : quelle règle de conduite adopter, comment choisir, que faire ou ne pas faire ? De tels conflits troublent la vie dans l'instant en faisant échec à la paisible évidence et à la spontanéité de l'acte, car vivre spontanément témoigne qu'on est libéré d'espoir, de regret, de règles et même du prestige qui s'attache aux Livres sacrés.

Les deux énergies suivantes remédient à cette temporalité provenant des résidus d'actes. Seule la véritable splendeur de l'énergie résorbatrice peut effacer la gloire du différencié demeurant encore dans le cœur[3]; la conscience se révèle infinie dès que, ayant atteint l'état suprême de la connaissance *(unmanī)* en détruisant les pensées à double pôle, toute succession dans le temps se trouve éliminée.

Même en l'absence de fluctuations on démasque, au niveau de la pure connaissance libérée du connu extériorisé, une succession plus intime propre à la pensée, à ses organes, et procédant de son attachement aux idées, rêves, souvenirs, états mystiques. Le sujet prend alors conscience que le ' germe de mort ' réside encore en lui. La succession qui appartient au moi, même affranchi de l'appareil de la connaissance, est ainsi le dernier vestige d'un temps

1. Mais dès que l'émoi atteint son apogée, le souffle s'arrête, et la vibration est intensément perçue : le temps subtil n'est plus que vibration de la conscience quand s'élève le souffle vertical de feu qui consume les ultimes limitations. Cf. ici p. 51.

2. Ou tendances obscures non encore transformées en énergie consciente.

3. Cf. Kramastotra d'Abhinavagupta śl. 19.

personnel. L'énergie *mṛtyukālī*, destructrice de cette connaissance dite ' mortelle ' en raison des résidus d'appropriation qu'elle contient, surgit inopinément sans être limitée par le temps puisqu'elle réside en pleine intériorité. Pour échapper vraiment à l'empire du temps il faut éliminer le différencié à l'aide des diverses activités intériorisées et devenues des énergies divinisées *(devī)* aussitôt leur dynamisme spontané recouvré.

Les énergies suivantes ont toutes pour tâche de dépouiller le sujet des multiples aspects d'une connaissance asservie au moi et obéissant encore à un certain automatisme. *Rudrakālī* effectue d'abord la fonte des résidus d'un doute persistant parce que lié à une haute discrimination d'ordre spirituel, relative au bien et au mal, à la vertu et à son contraire; cette discrimination qui engendre non tant le devenir que la peur du devenir[1] suscite en effet de très subtiles fluctuations qui, à nouveau, font obstacle à l'acte spontané. L'extermination dont il s'agit ici est totale du fait qu'on la compare à celle qui met fin à un cycle cosmique[2]; c'est que pour les partisans de l'instantanéité, à tout moment, en chacune de nos activités se produit ce grand *kalpa*.

Puis, en vue de consumer l'activité temporelle, *mārtaṇḍakālī* précipite instantanément dans le pur sujet les instruments de la connaissance limitée et les résidus d'appropriation à leur égard. Enfin une autre forme de temporalité relève de l'attachement au moi que l'on décèle au tout début de la prise de conscience lors du choix, de l'intention, du désir, au moment où le moi se pose et, ce faisant, cache le Soi en déroulant le cycle temporel. Ceci nous conduit au niveau supérieur du Je purifié *(pramātṛ)* propre à un puissant *yogin* appelé ' maître du feu temporel ' car, ayant surmonté la succession, il domine le devenir qu'il déploie ou reploie à sa guise. Néanmoins il dépend encore quelque peu du temps en raison d'un reste d'attachement à la jouissance; il ne peut perdre ses limites s'il conserve des imprégnations *(vāsanā)*, ces relents du temps, sous forme de germes sans dynamisme comme un très vieil arbre qui, privé de vitalité, demeure cependant debout[3]. Serait-il faux de dire que ce qu'il engendre s'étale au sein du temps sans être d'essence temporelle ? Seule peut effacer le temps la gloire de Śiva révélée intégralement avec *kālāgnirudrakālī*.

Quant au Sujet illimité, *mahākāla*, forme resplendissante du Temps indivis, il disparaît dans la fournaise cosmique du champ

1. A savoir celle de retomber dans la dualité et le *saṃsāra*.
2. *Kalpa*, ancien Kramastotra śl. 7.
3. Selon l'exemple suggéré par Abhinavagupta, Laghuvṛtti, fin de la p. 23.

de crémation qu'attise un feu violent et qui absorbe l'ultime détermination du successif.

Par-delà ce qui se pose comme un Je dont on prendrait encore conscience, il n'y a plus que l'indicible Splendeur lunaire, l'ultime *kālī*. Le temps s'est à tout jamais arrêté[1], et pourtant l'Énergie consciente présente simultanément de libres cycles à l'intérieur de son essence indifférenciée. Mais, ne l'oublions pas, il ne peut y avoir en elle qu'un unique maintenant[2], une éternité identique à elle-même. C'est là la véritable liberté, la souveraineté divine. L'homme y vit alors un immense instant et ne connaît ni peur ni temps successif. Tout est en lui, il n'attend rien ni du passé ni de l'avenir puisque rien de nouveau ne peut lui advenir.

Kālasaṃkarṣiṇī, l'engloutisseuse qui a pressuré la moelle du Temps, n'est autre que le suprême royaume *(pada)* chanté par Abhinavagupta[3] « ce trésor qui est le royaume de Dieu » de Maître Eckhart « et qu'ont caché le temps, la multiplicité, l'œuvre propre de l'âme, et la nature de créature ». Car ces œuvres étant multiples conduisent à la multiplicité. « Mais dans la mesure où l'âme se sépare de toute cette multiplicité, en elle s'accomplit le royaume de Dieu. ... Je dis encore au sujet de l'âme : lorsqu'elle considère toutes ses œuvres dans le royaume de Dieu, toutes sont parfaites car elles sont égales. Là, ma plus petite est ma

1. Déjà plusieurs siècles avant notre ère la Chāndogyopaniṣad exprime magnifiquement l'arrêt du Temps-Année pour un mystique rivé au Centre. Elle montre le soleil immobile au plus haut du ciel *(ūrdhva)* : « Alors s'étant levé au zénith, il ne se lèvera ni ne se couchera plus. Il se tiendra solitaire au Centre *(madhya)*. D'où le vers : ' jamais là (au centre) il ne s'est couché, jamais il ne s'est levé... '. Il ne se lève ni ne se couche : il est une fois pour toutes dans le ciel pour celui qui connaît la connexion mystique propre au *brahman*. » Les passages qui suivent insistent sur l'importance d'une telle révélation qu'il faut garder très secrète, car « c'est le plus grand des trésors » à ne confier qu'à bon escient. III, 11, 1 à 6.

2. Abhinavagupta précise quant au moment où fulgure la Réalité : « En *cet instant même* les deux autres moments passé et futur sont exclus puisque la (réalisation) se limite à l'instant présent. Mais celui-ci, également, est à son tour exclu puisqu'il forme la vie des deux autres moments. Le *kula* s'identifie alors à la roue des rayons du Soleil-Bhairava, c'est-à-dire à l'expansion de sa propre manifestation. Mais quand *kula* identique à la Roue se stabilise en s'identifiant à la Conscience intériorisée, *kula* n'est autre que l'Incomparable au-delà de l'espace et du temps, c'est la jouissance de la suprême félicité, l'inébranlable (et pourtant) flot perpétuellement jaillissant. D'où un verset du Vādyatantra : Ayant stabilisé sa propre Roue de rayons et bu l'incomparable nectar non limité par les deux temps (passé et avenir) qu'on soit heureux dans un (éternel) présent. » *Saṃrudhya* et plus haut *nirodha* font difficulté ; cet arrêt signifie, d'après une note, l'immersion de toutes les limitations dans la Conscience unique. P.T.v., p. 35.

3. Kramastotra stance 11. Cf. la citation du Devyāyāmala où elle dévore en un instant le temps, tirant à elle le souffle de vie, fondement du temps. T.A. XV, śl. 335-338, et ici p. 95.

plus grande et ma plus grande, ma plus petite. ... Toutes ses œuvres seront accomplies comme une seule œuvre, ce qui doit arriver dans le royaume divin où l'homme est Dieu. Là toutes les choses divines lui répondent et il est le seul maître de toutes ses œuvres. Car, je le dis en vérité : toutes les œuvres que l'homme accomplit hors du royaume divin sont toutes des œuvres mortes, mais celles que l'homme accomplit dans le divin royaume sont des œuvres vivantes. »[1]

Ces œuvres de vie sont celles qui jaillissent spontanément des maîtres d'œuvre *(kalā)* que sont les fonctions divinisées de l'homme qui, sans être lié ni par le temps ni par l'espace, évolue dans la plénitude de l'instant. En effet, pour Eckhart comme pour les partisans du Krama, l'homme détaché reste impassible mais non inerte, toujours égal à lui-même quoi qu'il entreprenne ou ait à subir. Son impassibilité *(gelîcheit)* vient de l'homogénéité *(samatā)* entre monde intérieur et monde extérieur et témoigne de sa nature divine. Et c'est précisément dans le royaume de Dieu que toutes les choses sont égales parce que indifférenciées, en ce sens qu'elles n'existent plus chez le *jñānin* sous forme de déterminations intellectuelles successives *(vikalpa)* ou de fragmentation arbitraire en vue de les posséder, mais ' essentiellement ' comme en Bhairava même. Échapper à toute limitation dans la durée et dans l'espace signifie donc vivre comme lui toujours, partout et en toutes choses. Alors conscient de l'éternité de son essence, le *jñānin* se livre spontanément à l'Énergie, à son rythme créateur-résorbateur.

Dégradation et transfiguration, contrainte et liberté, tout se ramène, en définitive, à une seule et même énergie. Le temps et sa nécessité sous forme de l'énergie qui voile et rend esclave, et, face au facteur de lien, le facteur de libération : l'énergie se révélant en son rôle de souveraine. L'énergie apparaît ainsi comme une plaque tournante dont l'envers serait la nécessité temporelle et l'endroit, la liberté. La vraie liberté ne se comprend bien que par rapport à la nécessité, car la nécessité consiste à ne rien repousser, pureté radicale dans le négatif, une pureté telle que la dualité s'évanouit ainsi que le pivotement envers-endroit, et qu'il n'y a plus même de négatif. La nécessité se montre efficace du fait qu'elle n'est ni oui ni non : ' c'est ' tout simplement, au-delà des fluctuations. On atteint de la sorte la racine du temps qui est celle de la nécessité-liberté et on baigne dans le spontané *(sahaja)*, abandon à l'ordre universel (l'antique *ṛta*), mais un ordre qui n'a rien d'astreignant. Chaque chose se trouve justifiée

1. Jostes, *op. cit.*, n° 82, pp. 96-97.

puisque la totalité, qui est l'ordre même, réside en chaque chose et à chaque instant. Ce qui était nécessité n'est plus, dès lors, que plénitude et perfection.

Mais nous ne pouvons nous élever au sommet où liberté et nécessité coïncident, sans avoir relâché notre main-mise sur les êtres et les choses et renoncé à les asservir à nos projets. Il nous faut donc les rendre à leur liberté primitive, comme la Déesse-mère Aditi-qui-délie, en brisant nos entraves, nous rend à notre spontanéité innée.

Ces hymnes sont d'accès difficile pour qui n'a pas vécu l'expérience qu'ils décrivent. Je me propose de grouper les diverses données relatives à chacune des *kālī* et de les éclairer à l'aide d'explications fournies par Abhinavagupta dans son Tantrāloka avec la glose de Jayaratha, en essayant de définir ce que chaque *kālī* suscite ou détruit, de quelle manière elle accomplit sa tâche spécifique, et la vision de l'univers qui en découle.

Comme on l'a vu, l'Énergie par essence n'est pas différenciée en sujet, objet et moyen de connaissance. En raison de sa pureté on la nomme *kālasaṃkarṣiṇī*, qui dévore les pollutions du temps. Néanmoins, par sa libre puissance et sans perdre sa nature de Conscience immuable, elle révèle en elle-même le sujet et l'objet comme séparés et autres qu'elle, bien qu'en réalité ce soit elle, toujours elle, qui se déploie à travers l'ensemble des choses. Abhinavagupta le dit en ces termes au début de son exposé[1] concernant les douze *kālī* :

« Mais d'abord la suprême Conscience (tout) en demeurant (identique à elle-même) se manifeste sous un double aspect : intérieur et extérieur ; et là (en elle-même) ayant pour ainsi dire fait apparaître ' l'autre ', elle resplendit.[2] »

1. *Sṛṣṭikālī* ÉNERGIE CRÉATRICE OU ÉMETTRICE

Au moment d'émettre le monde pour révéler sa nature au cours des douze mouvements de la roue à douze rayons, *kālī* se manifeste sous forme de l'énergie créatrice *(sṛṣṭikālī)* qui, sans quitter sa propre essence, accorde entre elles intériorité et extériorité.

Lors de cette première et fugitive apparition du différencié

1. Ch. IV, śl. 146.

2. *Ata eṣa sthitā saṃvidantarbāhyobhayātmanā |*
svayaṃ nirbhāsya tatrānyadbhāsayantīva bhāsate || IV, 147 faisant suite aux versets 121-146 traduits partiellement ici p. 83 ; ' l'autre ' qui semble différer d'elle a pour formes sujets conscients, objets et ce qui les unit, les instruments de la connaissance.

dans la sphère objective *(sṛṣṭi* en *prameya)*, l'énergie à la fois créatrice et résorbatrice se dégage à peine de l'énergie indifférenciée de la Conscience *(kula)*, cet universel réceptacle, vide illuminé et donc conscient où toute chose a son éternel commencement[1]. Et dans ce puissant océan qu'animent un flux et un reflux incessants, mais à l'intérieur de lui-même, *sṛṣṭikālī* surgit soudain comme une vague qui déferle sur la rive puis retourne aussitôt à son origine.

Dans son Tantrāloka Abhinavagupta montre la première des énergies prête à jaillir de la suprême Conscience :

« Ainsi, à l'origine, cette pure (Conscience) désirant se manifester de la sorte suscite la création. Un *āgama* (le Pañcaśatika) la nomme Déesse (de l'émission) (148). »

Le commentaire précise : ' celle qui pressure le temps[2] et donc source de la génération exempte de souillure temporelle, et de la résorption qui suit immédiatement '.

Dans un beau passage d'un texte perdu, le vénérable Kramasadbhāva que cite Jayaratha, sont indiqués de façon concise les traits distinctifs de cette énergie :

« Dressée hors du temps, pleine de félicité, qui répand la joie et prodigue les bienfaits, infrangible Conscience sise au centre de (toute) union[3], indestructible (bien que) appréhendée au sein du destructible[4], indifférenciée, éternelle, résorbatrice du temps, dénuée de trouble, c'est elle qui incite, ô Dieu puissant. Et l'énergie en qui cette artisane repose est connue sous le nom d'émission créatrice[5]. »

« La Conscience opère en elle-même » précise Abhinavagupta dans le Tantrasāra (p. 29). Il s'agit donc d'une création intérieure, d'une ébauche avant la manifestation effective, en ce sens que la première des *kālī* imagine l'univers plutôt qu'elle ne le crée. On l'appelle donc ' incitatrice '. Mais si elle semble projeter le différencié hors de sa propre indifférenciation[6], c'est pour l'y replonger sans tarder.

1. C'est en ce sens qu'elle est source de la formule suprême, le *mantra aham*, car pour qui a percé jusqu'au réceptacle universel toutes les choses s'écoulent à nouveau, mais sans sortir de ce réceptacle qui n'est autre que *parāvāk*, le Verbe. Cf. Pañcaśatika str. 1 ici p. 120.

2. *Śrīkālasaṃkarṣiṇī*.

3. Plus exactement dans l'intervalle entre les couples de contraires.

4. Sinon on ne pourrait la saisir.

5. *kālotthitā mahādeva sānandā nandinī śivā* |
cidghanā yugmamadhyasthā akṣarā kṣaragocarā ||
akulā kalayen nityā kālakālī nirākulā |
sā kalā līyate yasyāṃ sṛṣṭikālī tu sā smṛtā || Strophe citée T.A. IV, p. 190. Ce traité distingue 17 déesses de la roue indicible, cf. ici p. 189.

6. Donc *kal-* signifie ici *kṣepa*, projection.

Le yogin vit alors en pleine énergie non encore manifeste, et sent en soi la force qui déploie et reploie le monde. Au premier instant jaillissant et dans le calme de l'émergence, il ne perçoit que le flot montant et descendant : les deux mouvements d'apparition et de disparition ne sont pas clairement définis, sujet et objet demeurent confondus, tant est rapide le passage de l'un à l'autre.

Quand l'énergie s'apaise intérieurement, l'univers que le nectar de la lune *(soma)* illuminait, retourne à la splendeur du feu, symbole du pur Sujet. Ainsi *sṛṣṭikālī* se trouve doublement glorifiée par l'épanouissement successif de l'objet et du sujet. D'après Jayaratha « elle a conscience des choses de façon globale, en un premier linéament de l'extériorité » (p. 158), vision fugitive, si frêle et pourtant prégnante de sens, car prise en son origine et révélatrice de vibrations nouvelles. On commence à appréhender les choses dans leur gloire universelle, comme pénétrées de félicité et l'on jouit de l'univers en son intime profondeur, à peine dégagé du Soi. *Sṛṣṭikālī* est donc l'originelle, pure de toute détermination, chargée des richesses naissantes, elle, la toujours-recommençante!

Bien qu'immuable, elle se manifeste dans le destructible et l'impermanent. C'est elle aussi, l'énergie très dynamique, qui détruit le temps lorsque, du centre où elle se tient, elle fuse hors de l'horizontalité temporelle en un libre jaillissement sans durée. En ce premier moment d'une exceptionnelle intensité, les choses, alertées, bondissent à l'existence et, l'espace d'un éclair, restent en suspens, puis refluent vers le Soi. Le yogin repose ainsi à la charnière du déploiement et du reploiement, là où Soi et univers s'interpénètrent en deçà de toute agitation.

Relativement à la libération, *sṛṣṭikālī* relève de la voie inférieure de l'individu.

La pratique des *kālī*, je l'ai dit, a pour but de découvrir, à l'occasion de chacune des énergies, l'attitude appelée *kramamudrā* qui harmonise externe et interne en les scellant dans l'Un. D'abord, simple exercice en tant que *krama* quand se succèdent, avec rapidité, expansion manifestatrice des énergies et leur retrait dans le Sujet, elle s'achève par leur fusion définitive[1]. La première des *kālī* n'a qu'une touche de la *kramamudrā* puisque, latente, elle réside à la source, tandis que la *kramamudrā* comporte simultanément apparition et résorption. En outre, cette *kālī* sort vers l'extérieur puis, résorbant l'objectivité différenciée, elle revient à son point de départ — le Soi — externe et interne se succédant à vive allure. Son mouvement créateur auquel elle

1. *Kramamudrāsamatā*. Ici p. 80.

doit son nom se dirige du sujet à l'objet, contrairement à la *kramamudrā* : celle-ci, retournant à l'intériorité, s'affirme dans le domaine objectif et là même, sans le quitter, elle met un terme au différencié. Une dernière distinction entre ces deux attitudes : Abhinavagupta ne dit-il pas à l'occasion de la *kālī* qu'elle « est embellie par son contact avec l'objet » ? Il aurait dit ' identique[1] à l'objet ' s'il avait célébré la *kramamudrā*.

Les quatre premières *kālī* se situent au niveau du sensible, en pleine sphère de l'objet connu *(prameya)*, avec prédominance de l'activité par rapport à la volonté et à la connaissance qui s'y trouvent indifférenciées. Néanmoins, avec *sṛṣṭikālī*, l'activité est encore latente, le monde estompé, et la jouissance très brève.

2. *Raktakālī*, énergie colorée, la Rouge ou la Ravie

L'énergie qui vient de fulgurer va reparaître de manière durable en présentant comme trait distinctif l'existence permanente dans le domaine sensible *(sthiti en prameya)* où elle déploie sa pleine activité.

Le Tantrāloka déclare à ce propos :

« Lorsqu'elle est tournée vers l'extérieur avec la roue de ses propres activités (ou organes), prenant intensément conscience de la satisfaction que lui causent les aspects (de la Réalité) précédemment manifestés, tel est le moment de l'existence durable de (l'ensemble) des choses (149). » Et le commentaire ajoute que le suprême Sujet conscient choisit en toute liberté de séjourner à l'étape de connaissance *(pramāṇa)*, ses organes sensoriels étant donc bien ouverts — les yeux aptes à percevoir les formes et les couleurs, les oreilles, les sons — il a conscience d'être coloré par les choses qu'il perçoit en lui-même de façon vive, intuitive et sans dualité *(avikalpa)*. Il flamboie, s'éprend d'elles, éprouve charme et ravissement à leur contact. Si la conscience ne résidait pas dans la connaissance et ses moyens d'appréhender le monde externe, elle ne pourrait saisir clairement l'objectivité. Le sujet n'étant pas directement affecté par l'objet, les organes des sens doivent servir d'intermédiaire. Le fait même de résider en *pramāṇa* est appelé *raktakālī*.

Le terme *rakta*, rouge, a des résonances variées : sang, coloration, attachement amoureux de la passion, charme et satisfaction, d'où les sens poétiques qu'il revêt en ces hymnes et l'ambiguïté qu'il recèle : l'énergie *rakta* étant à la fois ravie et ravissante,

1. *Mayī*. Cf. Kramastotra, strophe 15, ici p. 141.

colorée et colorante car, si elle se colore de tous les objets, elle aussi les colore en les transfigurant.

Cette pure et heureuse conscience de Soi s'adonne à boire le vin de l'univers qui l'exalte et l'enivre. Ravissant en toutes choses l'essence universelle, la rouge *kālī* extrait du monde différencié les saveurs subtiles, en vue de les unifier dans le Sujet conscient, après en avoir exprimé le suc indifférencié[1]. On la montre donc, en sa lucide ivresse, ' ardente à boire à l'aide des héros et de la ronde des Mères, le nectar de sang très joyeusement offert '[2] quand héros et héroïnes — organes et énergies sensoriels divinisés — avides de goûter partout la drogue qu'est la Conscience illuminée[3], se précipitent sur leurs objets respectifs pour en tirer la plus grande jouissance possible. Alors « l'être vaillant *(vīrendra)* verse l'émerveillement de la saveur du Quatrième état sur les trois autres »[4], veille, rêve et sommeil profond. Pour jouir de cette saveur intense et inaccoutumée, sujet et objet doivent s'unir intimement, car à l'occasion de chaque chose le *vīrendra* boit le nectar du Soi qui est aussi le sang de l'univers, la vie qui l'anime. Il savoure donc les choses contemplées en lui-même sans se détourner d'elles; une telle jouissance essentielle qui surgit dès que l'attachement au particulier a disparu, est plus forte que celle procurée par l'énergie créatrice du fait qu'elle dure et s'étend à tout, sans restriction. D'où l'image du banquet cosmique dont rien n'est exclu : les énergies divinisées, pleines d'audace, comme un tigre rendu fou par la vue et l'odeur du sang, bondissent sans hésiter sur les choses, ignorant la honte et la peur du ' qu'en dira-t-on ', dans l'ivresse de la rouge liqueur.

Pourtant cette énergie consciente bien apaisée, exempte de qualités et infiniment subtile, même si elle réside dans le corps entier, transcende les organes sensoriels et le moi. Elle ne s'approprie donc pas les choses; celles-ci se reflètent en elle et, de son côté, elle réfléchit les choses[5].

Le Kramastotra ancien fait, lui aussi, une allusion aux assemblées des héros et de leurs partenaires *(vīra* et *yoginī)* qui dans l'école

1. *Kal-* a donc ici le sens de *jñāna,* connaissance qui saisit l'indifférencié à partir du différencié.

2. Ancien Kramastotra, verset 2.

3. *Bodha.*

4. Śivasūtra III, 20, I, 7 et 11. Cf. M.M. p. 25 où l'on trouve un verset d'Abhinavagupta disant en substance : libre et d'essence très pure, Śiva vibre et fulgure perpétuellement dans mon cœur et cette suprême énergie s'avance jusqu'à l'extrémité de mes organes sensoriels quand tout n'est plus qu'une jouissance unique et que le monde entier lui aussi vibre et fulgure. Je ne sais vraiment pas à quoi correspond alors le mot devenir !

5. De là la stabilité propre à cette *kālī.*

Krama s'unissent au cours de grands festins d'initiation en vue de surmonter peurs et répugnances à l'égard de ces multiples interdits d'où tout relent de dualité n'est pas banni.

Raktakālī relève de la voie inférieure de la libération à son degré le plus intense.

Par rapport à la *kramamudrā*, on peut envisager, ou bien un retour définitif au Centre, l'harmonie entre interne et externe étant achevée d'emblée; ou bien le mouvement pendulaire qui tend à l'unicité. La succession s'estompant, on connaît alors l'essence en sa totalité, l'unité recouvrée du monde différencié, lequel se manifeste avec une exubérance sans mesure bien que saisi à même l'intériorité[1].

Enfin, assouvie par la drogue de l'univers, la grande *kālī*, qui a fait surgir les choses comme distinctes, mais sans autre existence que celle que son regard leur accorde, se retourne vers Soi, attentive à sa seule intimité; ce faisant, elle résorbe les choses au moment où apparaît l'énergie suivante[2] :

3. *Sthitināśakālī*, ÉNERGIE DESTRUCTRICE DE LA PERMANENCE

Le Tantrāloka définit ainsi cette énergie qui au niveau du sensible absorbe l'existence précédente *(saṃhāra* en *prameya)* :

« Lorsque, attirée vers sa propre intériorité, désireuse qu'elle est de résorber en elle-même l'existence permanente, elle effectue la destruction de la permanence, on la nomme donc telle (śl. 150). » (A savoir énergie qui met fin à *sthiti*).

Sous l'attrait de sa propre félicité, la suprême Conscience aspire à rassembler en elle les choses perçues et à s'intérioriser pour mieux jouir du repos en soi-même. Dès lors, elle se détourne de la chose durable : je l'ai connue, se dit-elle. Le domaine de la connaissance instrumentale se rattache donc à celui de la connais-

1. La position des maîtres du Krama est celle de Eckhart : « Dans le différencié *(underscheide)* on ne trouve ni l'Un, ni l'Essence, ni Dieu, ni repos, ni félicité, ni satisfaction. Sois un afin que tu puisses trouver Dieu. En vérité, si tu étais réellement un, tu demeurerais un aussi dans le différencié, et le différencié deviendrait un pour toi et ne pourrait en rien te gêner. » (Traité De l'homme noble). « Noble », dit-il encore, « parce qu'il est un et qu'il connaît Dieu et la créature dans l'Un. » *Meister Eckharts Tractate,* herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, Stuttgart, Kohlhammer, vol. V de la grande édition critique des œuvres complètes en cours de parution, pp. 115-116.

2. A savoir *sthitināśakālī.* Nos textes ne sont pas toujours d'accord quant à l'ordre des *kālī* ; pourtant Abhinavagupta ne doute pas que *raktakālī* précède *sthitināśakālī* et non l'inverse comme le laisse supposer un extrait du Śrīsārdhaśatika (T.A. IV, p. 161) qui brouille volontairement l'ordre véritable afin de désorienter ceux qui prétendent s'adonner à la pratique des énergies sans l'aide d'un maître autorisé.

sance définitive quand elle prend conscience que se résorbe, dans le Soi indifférencié, tout le manifesté dont l'énergie colorée subissait l'influence.

La présente *kālī* met un terme aux fluctuations et à la durée qu'elles engendrent, c'est-à-dire à l'universel écoulement *(saṃsāra)*. Abhinavagupta précise à ce propos que ces fluctuations doivent se dissoudre au cours de l'existence même, devenue inoffensive pour qui sait s'y insérer. Les choses n'ont pas à disparaître, mais à se manifester comme non-différenciées de la Conscience de Soi et en elle. Dans ce but, nul autre moyen qu'une paix qui se révèle essentiellement à travers les souffles inspiré et expiré. Alors ces coursiers devenus ailés tant ils sont souples et légers, vont être assimilés par la roue du souffle que constituent d'innombrables conduits des plus subtils. Au moyeu immobile de la roue, l'énergie bien apaisée ramène au vide unificateur les fougueux coursiers — inspiration et expiration — qui par la puissance de leurs ailes confluent au point de rencontre des conduits, centre même de la roue du souffle *(vāyu)*. La *kālī* sous forme de *kuṇḍalinī*, les dompte après avoir égalisé leur va-et-vient; elle les retient immobiles et frémissants et, par là, met fin à leur constante oscillation. La *kuṇḍalinī* joue donc par rapport aux souffles inspiré et expiré le rôle d'une corde tendue entre deux points fixes, les deux *dvādaśānta*[1] : les souffles qui au début oscillent de part et d'autre de la corde trouvent leur point d'équilibre lorsque la corde étant fortement tendue, leur alternance se fond en un unique mouvement frémissant. L'être entier se met aussitôt à vibrer et l'on réalise la *kālī* en sa vibrante essence, à l'aide de la friction unifiante des deux souffles.

Ainsi, après avoir envisagé les organes et leur jouissance à l'étape de la rouge *kālī*, on découvre ce qui les anime : le souffle du centre, la *kuṇḍalinī* que célèbrent, sans la nommer, le Pañcaśatika et le Kramastotra qui insistent sur sa présence dans le corps humain dont elle constitue la vie et que, de ce fait, elle engendre. On y trouve la caractéristique de la *kuṇḍalinī* aussi fine ' que la centième partie de la pointe d'un cheveu ', elle qui détruit l'existence phénoménale dès qu'elle s'impose comme la véritable Existence.

A la phase de résorption propre à cette *kālī*, on distingue deux mouvements de la *kramamudrā* en exercice : 1. L'égalisation des

1. Textuellement douze largeurs de doigts. S'il s'agit de la respiration ordinaire, ce terme désignera l'intime — le cœur où le souffle pénètre — et l'externe à trois poings du nez où le souffle expire. Quant à la *kuṇḍalinī*, axe central ou souffle vertical, les *dvādaśānta* seront le centre radical à la base du tronc et le centre supérieur au sommet du crâne. Cf. *Le Vijñānabhairava*, pp. 80-82.

souffles et des autres aspects de la dualité lors du brassage unificateur tandis que, simultanément, se dévoile le Sujet conscient précédemment obscurci par la dualité. 2. Puis ce même Sujet perd ses limites et s'absorbe dans la troisième des *kālī*, disparaissant comme un astre au couchant, aussitôt que jaillit la flamme de l'énergie divine.

‘ Pur Sujet ’, car sans contact avec l'objectivité, il se désintéresse du monde externe dont il a joui et devient apte à se dissoudre dans le suprême Sujet. Bientôt les souffles domptés, les remous conscients ayant pris fin, les diverses traces d'attachement et d'aversion à l'égard du devenir s'effacent à leur tour et l'énergie rassasiée des choses, repose apaisée en elle-même, émerveillée de sa propre essence. Si, dans un désir de félicité cosmique[1], en une puissante effusion de soi-même, elle se répand sous forme d'activité, alors, que l'impulsion se tourne vers l'extérieur ou vers l'intérieur[2], elle s'y montrera indifférente; et le yogin se tenant impassible à l'intersection des souffles en pleine énergie médiane, leur source, perçoit les choses comme délectables dans la sublime Conscience de soi. Dès que aller et retour, dehors et dedans, coïncident, l'harmonie est atteinte[3], plus aucune de ses œuvres ne le trouble.

La voie suivie ici est celle de l'énergie *(śāktopāya)*.

4. *Yamakālī*, ÉNERGIE DE DOUTE MORTEL

L'énergie de doute concerne l'état indicible relatif à la sphère de l'objet connu ou monde sensible *(anākhya* du *prameya)*, en ce sens que l'activité n'est plus qu'en germe à l'intérieur de la connaissance et de la volonté indifférenciées.

Le Tantrāloka poursuit : « Puis, quand la saveur de la résorption (atteint) sa plénitude, spontanément, dans la portion engendrée, la (Conscience) pose à nouveau un obstacle : le doute dont l'essence est *yama*, la mort. Mais aussi elle le résorbe (151). »

La saveur est celle du sujet limité quand la résorption parvient

1. *Jagadānanda.*

2. Le retour au Soi indifférencié qui suit la sortie relative à l'énergie *raktakālī* évoque un processus semblable que décrit Maître Eckhart : « Quand je reviens en Dieu, là je ne forme pas de représentations, aussi ma percée est-elle plus noble que ma sortie. Étant l'Un, je tire toutes les créatures hors de leur raison dans ma raison afin qu'en moi elles soient l'Un. » *Vernunft*, raison d'être, sentiment propre, correspond assez bien à la Conscience des śivaïtes au niveau de la connaissance *nirvikalpa*. Pfeiffer, sermon LVI *Nolite timere*, p. 181.

3. *Kramamudrāsamatā*. De même ici la *kālī* saisit l'Un indifférencié dans le différencié, au sens *jñāna* de *kal-*.

à son terme. Au moment de pénétrer en sa propre essence, ce sujet, usant de sa liberté, s'y refuse et dresse un obstacle, sous forme de doute ou d'option *(vikalpa)* : dois-je faire ceci ou non ? Un tel doute se produit dans la portion extériorisée — le *prameya* — sur le point de disparaître entièrement et que l'énergie consciente ressuscite ainsi pour la mieux dissoudre, les derniers vestiges subconscients étant aptes à se reformer tant qu'ils n'ont pas été anéantis; d'où le sens de *saṃkhyāna* que prend *kal-*, le *vikalpa* se révélant par la plus extrême des différenciations et en toute sa particularité.

Mais pour comprendre la portée de *yama* (de *yam-*, régir, gouverner et restreindre), il faut envisager dans son ensemble la double activité de la grande *kālī* dont dépendent servitude et libération : la Déesse s'amuse sous forme de *śiva*-sans-relation et de sujet conscient du vide[1] à soumettre l'univers aux alternatives restrictives en faisant surgir l'extériorité et l'objectivité aux dépens de l'intériorité ou, à l'inverse, l'intériorité aux dépens de l'extériorité. Telle est l'œuvre de l'énergie obscurcissante[2] qui, par son jeu, pour déployer l'univers, permet au restricteur *yama*, d'extraire la Conscience de la totalité des choses pour la réduire à un seul aspect ou à une seule notion[3]; il la sépare, la parque, d'où le terme *yama* en raison de son œuvre de mort[4]. Il réalise donc une extraction limitante de l'essence, une réduction par séparation et disjonction; et en même temps, il pressure et contracte selon les nuances du mot *yantṛ*. L'essence de *yantṛ*, le restricteur, consiste à restreindre sans arrêt, à particulariser. Par sa faute, le Soi universel et unique apparaît sous l'aspect d'individus limités à un seul moment et à un seul lieu. Pour ces individus, connaître a pour unique sens ' exclure ' puisqu'ils sont condamnés à un seul *vikalpa* à la fois. Ils ne peuvent affirmer une chose avec certitude et clarté, sans exclure tout ce qui n'est pas elle, d'où l'importance d'une option constante. Vouloir, connaître, agir, c'est toujours choisir, prendre en repoussant le reste.

Ainsi *yama*-la-mort tient sous sa coupe l'univers de la différenciation et de la séparation dans lequel vivent les individus, un univers vidé de sa substance.

Telle est la première inversion par rapport à l'état où la Conscience ne fait qu'un avec le différencié. La *kālī* vient alors inverser cette inversion en extrayant du restricteur sa propre

1. *Anāśritaśiva et śūnyapramātṛ*. Cf. ici p. 23.
2. *Tirodhānaśakti*. Cf. ici p. 24.
3. *Vikalpa* = *yama*, dieu de la mort.
4. La Parque ou la mort.

essence. Tâche aisée puisque la *kālī* est à la racine même du restricteur; elle peut donc résorber l'option après l'avoir engendrée. En une sorte de vengeance, elle réduit et pressure à son tour le restricteur qui avait réduit la conscience; elle est par conséquent l'extrayeuse de l'essence restrictive du restricteur quand, par la grâce, elle détruit le doute et rend à l'indivision primordiale la totalité des choses lors de l'engloutissement.

Dès que sont éliminées les scissions en bien et mal qui déterminent des fluctuations, on baigne dans l'ultime *kālī*, le Tout qui n'exclut rien[1], où il n'y a ni contrôle ni limite, plus aucune subjectivité ni objectivité, mais l'essence indifférenciée, absolue.

Que signifie pour *yamakālī* l'état indicible relatif à la sphère de l'activité ? Rappelons qu'il existe deux phases[2] spécifiques : le vide dans lequel les doutes se coagulent et l'indicible où ils fondent, entraînant dans leur disparition la dualité par rapport à l'objet. Si la coagulation des doutes et leur fonte se produisent à cette étape, c'est qu'il s'agit de la transition entre *prameya* et *pramāṇa*, là où s'opère la résorption totale du sensible au niveau supérieur de la connaissance. Dans ce but on s'attaque à la cause même de la limitation, à savoir à *yama* et aux obstacles que sont les résidus de l'objectivité : doutes diffus, peurs subtiles et inconscientes à l'égard du devenir. Pour les mieux détruire, il faut donc les ramener à la conscience, en faire un tas solide afin d'avoir prise sur eux. Une telle cristallisation ne peut se produire que dans un certain vide ou *samādhi* passif; lorsqu'elle est achevée, sous l'action de la grâce, le doute fond intégralement. Ainsi au seuil du cercle de la connaissance instrumentale, *yamakālī* se présente comme l'énergie qui coagule et dissout. Si un lâcher prise définitif permet un bond vers l'ultime *kālī*, il relève de la voie de Śiva; l'harmonie propre à la *kramamudrā* étant acquise dès le Centre atteint.

Quant au fonctionnement progressif de la *kālī* qui conduit à la *kramamudrā*, deux étapes s'y distinguent : 1. A l'occasion d'une injonction ou d'une prohibition — lois astreignantes et leur nécessité — on fait surgir un doute intérieur puissant qui cristallise un ensemble de scrupules ou d'indécisions relatifs au devenir différencié. Puis on résout définitivement ce doute sans plus condamner ni justifier et l'on recouvre la spontanéité foncière par-delà toute restriction lorsque l'Essence se révèle.

1. Même position, semble-t-il, chez Maître Eckhart pour qui la nature divine est la grande diviseuse : « Toutes les créatures ont en elles un contraire *(widerslac)*. » Mais écrit-il aussi : « ... Dieu est la négation de la négation, l'Un qui exclut toute altérité. » Jostes, nº 10.

2. *Śūnya* et *anākhya*.

Si les quatre premières *kālī* agissent dans le domaine du sensible où s'exerce l'activité — dont connaissance et volonté se distinguent à peine — les quatre *kālī* suivantes qui cherchent à détruire l'aspect objectif et extérieur des instruments du connaître se situent dans le domaine de la connaissance *(jñāna)* où volonté et activité se trouvent résorbées.

5. *Saṃhārakālī*, ÉNERGIE RÉSORBATRICE

La *kālī* dite résorbante va commencer à engloutir les moyens de connaissance *(sṛṣṭi* en *pramāṇa)*. Matrice universelle, lourde des choses qu'elle contient en son sein, elle a assimilé le flot du différencié ou monde objectif dont elle a joui après l'avoir transformé en un nectar. Elle le goûte les yeux fermés, absorbée en elle-même. Le différencié a donc fondu à la flamme du Soi et l'univers s'est retiré dans la connaissance.

Comparable, par la place qu'elle occupe au seuil du cercle du *pramāṇa*, à la première des énergies par rapport au cercle du *prameya*, cette énergie est éternellement surgissante, car si elle ferme les yeux et s'absorbe en elle-même, c'est pour mieux surgir à nouveau sous forme d'une véritable Connaissance, celle de choses clairement perçues, mais en elle seule. Son teint est éclatant de pureté, les doutes aptes à le ternir étant éliminés. Comme elle transcende la pensée cogitante *(manas)* toutes les modalités de la connaissance accèdent à la conscience non-mentale *(unmanī)* dépourvue de constructions dualisantes; on la qualifie donc de vide. Bien que contemplé par elle, le différencié reste immergé dans l'indifférencié[1].

Abhinavagupta précise à son sujet dans le Tantrāloka :

« Ayant résorbé (tous ces) doutes à l'exception de l'objet du doute, c'est elle qui dans le cercle de toute chose effectue vraiment la résorption en l'annihilant dans le feu[2] de son propre Soi (152). »

A la manière d'un feu qui consume son combustible, la suprême énergie Consciente à nouveau assimile ou fait sienne l'objectivité qu'elle perçoit comme identique à Śiva sans que le moindre doute subsiste.

Lorsque le *pramāṇa* surgit, l'objet est vu et disparaît[3]. On objecte alors : comment peut-on voir en l'absence du *prameya*,

1. *Nirvikalpa*. D'où le sens *jñāna* de *kal-*.
2. En ceci consiste la mort que caractérise la crémation due à la flamme du Soi.
3. L'objet ne diffère plus de la conscience tandis qu'au stade de *sthitināśakālī* il était encore distinct du sujet puisqu'elle déclarait l'avoir connu.

pour résorber ne faut-il pas voir ce que l'on va résorber ? A cela Abhinavagupta répond qu'il s'agit d'une simple prise de conscience[1] :

« Quand (la Déesse) prend réellement conscience de cette résorption des choses en elle-même comme d'une complète annihilation, elle distingue alors clairement qu'elle-même les a englouties (153) ».

Lorsque la connaissance se pose et que disparaissent les choses vues sous l'angle externe, on reconnaît : ' cet ensemble de choses se manifeste en moi, par moi et comme non-différent de moi '. Ce n'est que ma connaissance. La présente énergie se révèle donc sous l'aspect de *pramāṇa*. Désormais en l'absence du *prameyavarga* — l'ensemble de l'objectivité connue — l'univers n'apparaîtra plus objectif ni différent de la Conscience, mais se montrera en elle puisqu'il n'y a rien d'extérieur à elle. Les choses émanent d'une source qui jaillit perpétuellement d'elle-même, ainsi ont-elles leur origine dans l'éternité et non dans le temps.

Il ne subsiste plus que l'idée d'un monde disparu. Si dans l'état indicible *(anākhya)* l'objectivité était engloutie, il restait encore à le constater et à s'en assurer. En conséquence ce premier mouvement du *pramāṇa* se rattache à *pramiti*, certitude définitive en ce qui concerne l'œuvre accomplie par l'énergie précédente. La Connaissance se revêt alors de splendeur. Et l'on comprend pourquoi : l'obstacle obscur fait de doute, avait été coagulé et dissout; cela ne suffisait pas, il fallait le percer à jour, en pleine lucidité d'esprit, car le doute portait ici sur les injonctions les plus sacrées contenues dans les Livres respectés et relatifs à ce qu'il faut faire et ne pas faire, c'est-à-dire, encore et toujours, l'option qui écartèle et différencie. La *kālī* suivante remontera en outre jusqu'aux causes du doute, les *vāsanā*, traces du passé — nous dirions aujourd'hui les complexes — et en dénouant définitivement leurs liens, libérera elle aussi la pure connaissance.

Sous l'angle de la *kramamudrā*, l'énergie résorbatrice présente

1. De façon analogue, à l'objection que l'homme doit se tourner vers le dehors et que pour accomplir quelque chose dans le monde il a besoin d'une représentation appropriée, Maître Eckhart répondait : « Mais les représentations de l'extériorité ne sont pas extérieures pour l'homme exercé, car toutes choses sont pour l'homme intérieur une modalité intérieure divine. » Instructions spirituelles, chap. XXI in Bizet, *op. cit.*, p. 158. Dans ce même recueil (Serm. *Intravit Jesus*) p. 173, au mot *bilde* une note intéressante de Bizet : « Les ' images ' sont les ' espèces ' de la philosophie scolastique, conçues comme intermédiaires entre la connaissance et la réalité connue : c'est sur cet intermédiaire, ce *mittel*, que porte l'effort de purification préalable à l'union mystique. L'homme intérieur aspire à s'en affranchir... » Cf. ici p. 15 une position analogue du Krama.

deux aspects : une succession graduée *(krama)* quand, les doutes évanouis, la différenciation disparue, elle boit le nectar du monde et, cherchant à intégrer les moyens de connaissance, elle les saisit en leur unité. Mais si la succession n'a plus cours *(akrama)*, cette *kālī* se dévoile en sa nature infinie. Elle repose à l'étape de la plus haute Connaissance et fait exulter la joie, car la Conscience s'y épanouit pleinement. Un yogin éprouve la même jouissance en ses activités mondaines qu'aux cimes de la vie mystique : la gloire de l'activité et de la connaissance lui appartient.

La *kramamudrā* en sa tâche égalisatrice part donc ici du Sujet conscient et parvient à la connaissance mais non au connu[1], tout l'univers fait de connaissance et indistinct de la Conscience étant contenu dans le *pramāṇa* à la manière dont les multiples couleurs de la queue du paon se trouvent déjà dans le germe de son œuf.

Le yogin qui s'exerce à l'actuelle *kālī* emprunte la voie de l'énergie à ses débuts.

6. *Mṛtyukālī*, ÉNERGIE RÉSORBATRICE DE LA MORT

Avec l'énergie précédente, le monde jaillissait sous forme de *pramāṇa* en tant que modalité de la conscience, les cinq éléments subtils étant intérieurement indifférenciés. La connaissance qui vient de faire irruption se stabilise *(sthiti* en *pramāṇa)*. C'est la Connaissance mystique que possède le Je ou pur *pramātṛ*, et qui va remplacer celle dont jouissait le moi, *ahaṃkṛta* comme l'appelle ici Abhinavagupta, après que le véritable Je eut pris l'apparence d'un moi limité. Selon le système Sāṃkhya, l'*ahaṃkāra* unifie les deux reflets du sujet et de l'objet, puis identifie le reflet du sujet avec le sujet même; c'est lui encore qui utilise l'union du sujet et de l'objet à des fins pratiques, lui enfin, le responsable de la prise de conscience : ' je sais cela '.

L'*ahaṃkṛta* apparaît ici comme le puissant agent du moi, maître des organes cognitifs et sensoriels, qui saisit en lui-même un univers glorieux. Son orgueil ' s'élève en tourbillons '[2] lorsque, enflammé d'une joyeuse excitation s'étendant à ses multiples activités, il constate que ' sa vue, son ouïe... engendrent tout cela '. On qualifie sa connaissance de mort *(mṛtyu)* car elle contient encore des résidus de dualité, moi face à ma représentation[3], même

1. De *pramātṛ* à *pramāṇa* sans aboutir au *prameya*.
2. *Uddhata*. Kramastotra ancien śl. 6.
3. De quelle représentation s'agit-il ? Il est probable que le moi purifié s'attache à son excellence spirituelle, sa vision universelle d'ordre mystique serait parallèle alors à une extension extraordinaire de ses pouvoirs.

si celle-ci ne diffère pas de moi et repose en moi, l'objectivité n'ayant d'autre réalité que le pur Sujet. Bien que le monde différencié se soit résorbé dans la connaissance et que l'extériorité des choses ait disparu, pourtant subsiste encore une impression subtile telle une feuille de papier brûlée et noircie qui conserve sa forme mais tombe en cendres au moindre souffle d'air[1].

Contre cet *ahaṃkṛta* se dresse *mṛtyukālī*[2] qui, ayant pleine conscience de sa nature résorbatrice, est apte à dissoudre le support *(upādhi)*, simple résidu d'un différencié qui n'est plus.

Le Tantrāloka l'exprime clairement : « L'impression (des choses différenciées) à résorber qui caractérise cette prise de conscience (dite de mort) s'enfonce[3] dans la très pure essence consciente, libre de toute impression (154). »

Mṛtyu, mort, désigne ici la Conscience sous forme de connaissance qui contient des résidus d'objectivité que l'énergie précédente n'a pas détruits. C'est elle qui engendre l'agent du moi arrogant, posé comme un objet mais soustrait à l'emprise des organes de la connaissance dont néanmoins il fait partie, et qui s'émerveille : ô univers, c'est moi qui te crée! L'orgueil est roi de l'objectivité donc de mort, le moi et la mort étant intimement liés.

L'œuvre de *mṛtyukālī*, l'énergie consciente qui, affamée de pure subjectivité ' tue la mort '[4], se fait en deux temps : elle s'attaque d'abord au moi hautain puis à la mort qui l'engendre. En tant que perçu comme un objet l'agent du moi se trouve dévoré, mais la connaissance de ce moi ne cesse pas, elle se relativise et perd sa suprématie, d'où sa libération dès qu'elle se dégage de son asservissement au moi.

1. Ou si nous prenons un autre exemple, l'amour pour une femme jadis aimée a disparu, mais demeure l'idée qu'on se faisait de cet amour, idée choyée durant des années. Tel est l'*upādhi* (support et impression tout à la fois) dont il est ici question.

2. Cette énergie évoque la B. A. Upaniṣad I. 2.6, où le dieu primordial, *Mṛtyu*, Mort et aussi la faim, désirant sacrifier par un grand sacrifice s'échauffe en *tapas* ; de lui se dégagent alors splendeur, efficience. Les souffles *(prāṇa)* en vérité sont splendeur, efficience *(vīrya)*. *Mṛtyukālī*, ' maîtresse du corps ', après avoir effacé la gloire qui s'attache aux activités mondaines va, comme l'énergie résorbatrice de l'Upaniṣad, faire resplendir organes et souffles divinisés. Ici p. 144.

3. Se couche comme un astre à l'horizon.

4. Maître Eckhart dans le même esprit, référant à la parole du Christ : « *Mon âme est triste jusqu'à la mort* » explique : « Par où il voulait dire son âme très noble et aussi sa vie corporelle. Cela était triste jusqu'à la mort, jusqu'à ce que tout fût accompli... jusqu'à ce que fût tuée notre mort. Jusqu'à la mort notre âme doit être triste, jusqu'à ce qu'en nous soit tué tout ce qui vit là de volonté propre, de profit personnel et tout vouloir. Si ton âme est ainsi tuée dans la vie de ses désirs et de ses profits et qu'elle soit ensevelie en Dieu, alors elle est cachée à toutes les créatures et inconnue d'elles, aussi ne peut-elle plus jamais être triste. » Cf. Pfeiffer, *op. cit.*, p. 242, sermon LXXVI *Expedit vobis ut ego vadam.*

En un instant, *mṛtyukālī* abolit le temps destructeur. Du fait qu'elle dissout la mort, à savoir l'ordre de succession, cette *kālī* se rattache à la connaissance en sa permanence *(sthiti)*, celle du *pramātṛ*, sujet. Par cette *kālī* se produit l'extraction des essences du moi; le pur Sujet est dit-on ' affamé ' *(ghasmara)*, toujours prêt à dévorer, semblable en cela à la seconde des énergies, la Rouge, associée elle aussi à la permanence[1], et qui savoure l'enivrant nectar du monde. *Mṛtyukālī* jouit pour sa part des essences du moi qu'elle engloutit avidement.

Avant l'intervention de *mṛtyukālī*, l'agent du moi qui se dit : ' j'ai connu l'objet ', sachant qu'il connaît reste témoin, il perçoit encore ses organes de façon objective et les dirige, ainsi il demeure soumis à la dualité et privé de véritable spontanéité. Mais lorsque *mṛtyukālī* a achevé sa tâche et mis un terme à cette forme de connaissance, les objets ne diffèrent plus du sujet, et celui-ci resplendit constamment en tant que pur *pramātṛ* doué d'une connaissance intuitive et stable. L'énergie consciente absorbe donc le sujet précédent tandis que l'emprise du différencié disparaît et avec lui l'orgueil démiurgique, d'où un retour à l'indifférencié[2].

On a alors, et alors seulement, subjugué le temps aussitôt les restes de différenciation rejetés à travers les organes devenus de pures énergies[3]. C'est pourquoi cette *kālī* est bien ' la maîtresse du corps ', un corps ne faisant qu'un avec le Tout *(kula)* et dont les organes sont des déesses aptes à dominer le différencié. Ainsi ne doit-on ni diriger les organes ni les supprimer, mais les immerger dans l'indifférencié pour que la libre énergie consciente se fraie en eux une voie et se révèle spontanément sans qu'interfèrent le moi et ses constructions. A ce moment, on perçoit son corps « comme la coupe de la Conscience vide de différenciation » et l'on se tient immuable dans la libre Conscience dès que par l'adoration *(pūjā)* on a écrasé l'intelligence impure[4] qui discerne Śiva comme différent des niveaux de la réalité[5].

Par rapport à la libération, le sentier suivi est celui de l'énergie intense et parfaite avec primat de la connaissance qui aboutit à l'illumination *(bodha)*.

Quant à la *kramamudrā*, il y a gradation *(krama)* si l'énergie manifeste le Je purifié encore uni aux organes cognitifs dont il

1. Mais située au niveau du sensible et lui correspondant à cet étage.

2. La connaissance différenciée étant incluse dans le Soi indifférencié dont *mṛtyukālī* l'extrait, *kal-* a ici le sens de *jñāna*.

3. *Devī* et non plus *karaṇa*, organe. Ceci se produit les yeux ouverts et non dans l'état d'absorption du *samādhi* les yeux fermés.

4. Il s'agit de la *buddhi* en tant qu'impure ; position inverse de celle du Sāṃkhya.

5. T.A. IV, 119.

n'est pas totalement dégagé et que les *kālī* suivantes ont pour fin de libérer. Il y a absence de succession si cette énergie livre accès d'emblée au Je illimité et immuable parce que indépendant du temps.

7. *Rudrakālī*, ÉNERGIE QUI COAGULE ET DISSOUT

La tâche de *rudrakālī* appelée aussi *bhadrakālī* consiste en une résorption relative au cercle de la connaissance *(saṃhāra en pramāṇa)*.

Prenant son repos en elle-même et dénuée de tout support, la suprême Conscience, ce pur Sujet, par sa libre volonté cristallise les dernières traces ou vestiges d'objectivité qu'elle renferme encore en dépit de la disparition de ce qu'il fallait faire, de peur que sous leur influence le sujet sombre à nouveau dans le domaine du doute et dans un vide sans limite.

Voici comment Abhinavagupta définit cette énergie dans son Tantrāloka :

« Bien que le flot des choses ait été annihilé, pourtant cette même (énergie éminente) coagule alors quelque modalité particulière qui demeure encore sous forme de traces résiduelles (d'actes passés), de doute (à leur sujet) selon que, bons ou mauvais, ils engendreront un résultat agréable ou non[1]. Et ce doute se situe au commencement ou à la fin de l'expérience (155-156).

« Si l'autre (ce qui n'est pas la parfaite Conscience) a été coagulé, néanmoins à nouveau cette (énergie) le fait fondre, tout comme par des actes expiatoires on dissout l'acte (éminemment coupable) de tuer un brahmaṇe. Ainsi la Conscience dynamique agit[2] en coagulant et en faisant fondre : tout comme elle fait fondre, de même coagule-t-elle[3] (157-158). »

Le commentaire cite une stance du Kramasadbhāva :

« Lorsque, la résorption touchant à sa fin, constamment ce tout (et ce) non-tout disparaissent, engloutis à l'intérieur de la *(kuṇḍalinī*[4]*)* aux sourcils froncés, c'est alors que la Conscience

1. D'après la glose le fruit de l'acte karmique dépend de la croyance au bien-fondé d'actes assignés par les traités ; et cette croyance surgit des prédispositions innées de l'agent. La *kālī* donne consistance et densité à la modalité en la coagulant et en la manifestant comme très différenciée *(kaṃcidbhāva āśyānayet* commenté par *ghanatām āpādayet)*.

2. Au sens de *jñāna*, connaissance, car la Conscience résorbe les choses variées en extrayant de ce différencié son essence indifférenciée.

3. Le commentaire rapporte la fin du śl. 158 à la *kālī* suivante.

4. *Kuṭila* désigne la *kuṇḍalinī* en tant que destructrice de l'univers.

vibrante remplie du nectar de l'illumination et que rien ne trouble, déverse ce millier de rayons puis les boit énergiquement. Celle en qui cette artisane repose, c'est elle que l'on connaît sous le nom de *rudrakālī.* »[1]

On explique la double activité de *rudrakālī* d'après son nom : *ru-*, durcir, et *dra-*, faire couler. Ainsi elle coagule à l'aide du doute les traces résiduelles en restreignant et en limitant puis elle les fait fondre. Le Kramastotra l'appelle *bhadrakālī*, *bhai-* signifiant aussi fondre, mais Abhinavagupta préfère le terme *rudra* dont la double implication évoque la fonction même de la *kālī* qui ne cesse de ressusciter le différencié dans ses moindres traces jusqu'à sa complète disparition[2]. N'étant pas exclusivement auspicieuse *(bhadra)*, elle mérite mieux ce nom.

Si le flot de l'objectivité propre au *prameya* a tari, il reste pourtant à résorber les traces de doute qui subsistent dans le champ de la connaissance *(pramāṇa)* et concernent les injonctions et prohibitions divergentes des traités susceptibles de soulever un dilemme, et aussi les impressions subtiles mais envahissantes fondées sur la crainte de ne pas être définitivement libéré, ou encore la peur de retomber dans la dualité qui surgit en particulier au moment où la *kuṇḍalinī* entre dans le canal médian.

Dans le domaine de l'objet connu, le doute, difficile à déloger, réside au commencement, au milieu et à la fin de l'expérience, c'est-à-dire sur toute la ligne ; ici dans le domaine de la connaissance, il point au début et à la fin seulement, non au milieu, à savoir en plein *pramāṇa*, zone de l'expérience mystique, où, en raison de la lucidité du yogin, sa certitude ne peut être ébranlée. Notons que dans ce domaine le doute disparaît plus aisément que dans celui du *prameya.*

La coagulation, nous l'avons vu, s'effectue dans un vide partiellement inconscient, tandis que la fonte a lieu en l'indicible *(anākhya)* qui mène à Paramaśiva. Dès que coagulation et fonte

1. *Idaṃ sarvam asarvaṃ yatsaṃhārāntaṃ tu nityaśaḥ* |
kuṭilekṣaṇarekhāntagrastam astamitaṃ ca yat ||
tato bodharasāviṣṭā spandamānā nirākulā |
dīdhitīnāṃ sahasraṃ yad vamec ca pibate bhṛśaṃ ||
sā kalā līyate yasyāṃ rudrakālīti sā smṛtā || T.A., p. 173.

2. Sans arrêt elle cristallise ce qu'elle avait dissout, et dissout à nouveau ce qu'elle avait cristallisé, jusqu'à parfaite dissolution dans le domaine absolu *(akula)*, ce que l'on effectue en se concentrant sur le tournoiement extrêmement rapide de la grande roue de Bhairava ; alors les impressions latentes et ce qui semblait encore extérieur à la Conscience et ' autre ' qu'elle se mettent à fondre dans la roue et celle-ci fond à son tour dans la Conscience qui brille libre de tout objet. Il n'y a plus dès lors que Conscience. Cf. T.A. V. 32-35.

baignent en pleine lucidité d'esprit *(bodha)*, les lignées du mal s'évanouissent à jamais.

Dans les strophes 21 et 22 de son Kramastotra, Abhinavagupta montre, avec grande précision, la gloire divine se répandant en trois énergies dont la succession forme les six plans de l'univers : trois pour Śiva et trois pour l'énergie, en allant du niveau suprême au niveau subtil puis au grossier. Ce faisant les trois énergies dessinent les limites et cristallisent le nectar qui jaillissait spontanément. Le poète aspire à se libérer de ces contraintes pour retrouver l'irrésistible courant des énergies innées. Abhinavagupta oppose ainsi deux états ayant une même cause : l'un rend compte des ' lignées de maléfices ' qui se rattachent à la peur du *saṃsāra* et, remontant à des vies antérieures, font obstacle à la félicité cosmique; l'autre, rempli de la saveur de l'illumination *(bodha)*, jaillit à la disparition des craintes et de leurs fluctuations qui ne permettent pas de se fixer dans la Réalité.

En *rudrakālī* repose l'artisane qu'est l'énergie mystique dressée, l'universelle résorbatrice appelée *saṃhārakuṇḍalinī* qui, pour anéantir le doute, rétracte en elle-même connaissance et activité limitées et, roulant des yeux, détruit totalement le devenir d'un froncement de sourcils. Cette *kuṇḍalinī* n'est autre que la parfaite conscience de Soi; sans confusion ni hésitation elle émet les mille rayons, à savoir l'infinie multiplicité reconnue en tant qu'énergies conscientes, puis elle les réabsorbe avec puissance et certitude. Échappant à l'illusion puisque suprêmement éveillée, elle prend son plaisir à savourer le nectar de la conscience illuminée *(vijñāna)*, dont la vibrante lumière discerne les choses non plus cristallisées en bien et en mal, licite et illicite, mais comme baignant dans une totale béatitude — au sens fort du terme ambroisie *(amṛta)*.

Grâce à cette discrimination intuitive et globale, la Connaissance se répand comme un nectar sur le monde sensible. Le bonheur de Rudra qui a tout envahi appartient à Rudra, car on y décèle encore une nuance de différenciation tandis qu'en Bhairava ne règne que l'indifférencié.

Sous les activités de coagulation et de fonte, le yogin perçoit uniquement le jeu des divines énergies qui, leur tâche achevée, folâtrent dans le cœur, affranchies de la crainte et, à leur gré, font apparaître et disparaître le multiple devenir.

Quant à la pratique, *rudrakālī* se déploie dans la voie de Śiva[1]. Par certains traits, elle correspond à *yamakālī* de la sphère du connaissable qui, elle aussi, coagule et fait fondre ce qu'elle a ainsi coagulé; mais au lieu de se trouver en l'indicible état, elle

1. *Śāmbhavopāya*.

réside dans la résorption, ce qui ne nous étonne pas puisque coagulation et fonte propres aux états de vide et d'indicible forment transition entre deux domaines. Ici le véritable *anākhya* ne s'épanouira qu'en *mārtaṇḍakālī*.

Par la situation *rudrakālī* se rapproche de la troisième des énergies, *sthitināśakālī* : toutes deux consument par leur flamme et, tournées vers l'intérieur, se livrent à une activité résorbatrice[1], à ceci près, que *rudrakālī* fait tout réapparaître mais transfiguré. En outre, l'une et l'autre résident dans le corps humain et, bien apaisées, s'établissent au Centre unifiant, dans le va-et-vient, celui de l'inspiration et de l'expiration pour *sthitināśakālī* et pour *rudrakālī*, celui des rayons qu'elle émet puis résorbe sur le plan cosmique. Sans jamais quitter le Centre paisible, toutes deux demeurent toujours à l'aise en plein va-et-vient, qu'il soit créateur ou destructeur, qu'il concerne le souffle quant à la première ou les rapports amoureux quant à la seconde, ainsi que le suggère le jeu sur la racine *gam-*, *sugamya*, accessible, avec qui on peut facilement frayer[2].

En son activité émettrice et résorbatrice, la *kramamudrā* fait ici resurgir le flot des rayons de la connaissance avec ses traces résiduelles, puis le ramène en elle. Quand la fusion dans l'unicité de la Conscience s'achève, l'harmonie *(samatā)* s'épanouit au cœur du suprême Sujet conscient.

8. *Mārtaṇḍakālī*, ÉNERGIE RÉSORBATRICE DU SOLEIL

Cette énergie du moi *(ahaṃkāra)* qui résorbe les organes cognitifs et autres se caractérise par l'indicible relatif à la connaissance *(anākhya* en *pramāṇa)*. Étant indicible, seul subsiste le germe de la connaissance, tandis que volonté et activité y sont indifférenciées.

Mārtaṇḍakālī dissout le différencié en elle-même sans recourir à une voie *(anupāya)*. *Kal-* prend donc ici le sens de *nāda* qui remplace désormais *jñāna*, activité consciente dont *nāda* est le résultat du fait que l'impression d'avoir accompli une tâche se dissout, elle aussi, dans l'indifférenciation, par-delà *vikalpa* et *nirvikalpa*, et il ne demeure que la pure conscience de Soi.

Grâce à *mārtaṇḍakālī*, le soleil que forment les instruments de la connaissance se perd dans le feu du Sujet connaissant. Le terme védique *mārtaṇḍa*, soleil, ' surgi d'un œuf stérile ' ou oiseau du ciel, désigne ici les modalités de la connaissance propre

1. Cf. ici p. 182.
2. Cf. le Pañcaśatika, ici pp. 121, 195.

aux mortels, ces humains soumis à la mort, parce que limités par leurs organes. Ces organes sont comparables au soleil puisque, comme lui, ils éclairent les choses à connaître; sans eux, l'être privé de ses sens serait plongé dans les ténèbres. Soleil lumineux pour les hommes libérés, mais qui pour les autres, se montre cause déterminante de mort en raison de la dispersion qu'il implique.

Le soleil comporte douze instruments de connaissance : cinq organes d'action, cinq de perception, auxquels s'ajoutent la pensée discursive *(manas)* et l'intelligence discriminatrice *(buddhi)*. Ces modalités du connaître appartiennent au sujet limité, dit *kālāgnirudra*, qui au verset suivant se révélera pleinement après s'en être dépouillé.

Dans le Tantrāloka Abhinavagupta définit l'essence indicible propre à la présente *kālī* et montre comment la Conscience, ayant assimilé le connu, va tirer à soi les douze organes et les plonger dans l'agent du moi *(ahaṃkāra)* :

« De cette manière, bien qu'elle ait joui parfaitement de l'objet même de l'expérience, elle résorbe également les instruments de cette (expérience) et elle absorbe en elle-même sous sa forme (d'agent) du moi ces douze (organes) eux aussi (159).

« Cet ensemble fait de douze organes d'action et de connaissance, dont l'intelligence est le dernier, consiste en soleil puisqu'il est la lumière qui se manifeste en objets différenciés (160).

« Mais si l'agent du moi est un organe productif du seul sentiment du moi, sa manière d'appréhender n'est pas circonscrite; cet (ensemble d'organes peut) donc s'y perdre (161).

« Tout comme la main reste la même, en vérité, quelles que soient ses différentes activités, manier le glaive, encorder et autres, ainsi en est-il pour l'opération (de l'agent du moi à l'égard de ses instruments variés qui reposent en lui) (162).

« Il s'ensuit que la Déesse-Conscience, de par sa propre autonomie, fait spontanément disparaître dans l'agent du moi limité, le cercle du soleil de la connaissance : (ce) flot des organes, intelligence, etc. (163). »

Jayaratha commente ainsi ces versets : œil, ouïe et le reste des organes saisissent leurs objets respectifs d'une manière limitée, car si l'œil ne voit que formes et couleurs, n'appréhendant ni sons ni odeurs, au contraire l'agent du moi, étant le centre récepteur et organisateur de tous les organes, échappe à une semblable limitation. Ne se dit-on pas : je vois, j'entends, je pense, simultanément ? En sorte qu'un seul et même organe possède des activités variées comme la main par rapport à ses diverses opérations. Intelligence et sens reposent donc en lui du fait qu'il

ne diffère pas du sujet conscient et saisit tout objet à quelque organe qu'il appartienne.

Comment les organes actifs, sensoriels et cognitifs se perdent-ils dans l'*ahaṃkāra* ? C'est l'œuvre spontanée de la libre Conscience qui engloutit le flot des instruments de connaissance en l'absorbant dans l'agent du moi, mettant fin au différencié : aux trente-six catégories et aux neuf formules ; par cette résorption, la Conscience transcende l'univers appelé œuf de *brahma* ainsi que sa fragmentation.

Constatons ici une touche de connaissance résultante *(pramiti)* qui offre la possibilité de se détourner du connu dont on a totalement joui puisqu'on n'a plus ni désir ni curiosité à son égard; les instruments de la connaissance ayant rempli leur tâche cessent d'agir et seul demeure l'*ahaṃkāra.* Ou pour plus de précision, cette indicible *kālī* les plonge dans l'organe du moi en tant qu'énergie indéfinissable de la connaissance et, identifiés à lui, ils perdent leur être propre et deviennent, eux aussi, indicibles, d'où le nom donné à cet état.

A l'encontre du système Sāṃkhya, Śivānanda considère l'*ahaṃkāra* comme supérieur à l'intelligence *(buddhi)*, car il est déjà un je *(aham)* dynamique et donc plus proche qu'elle du pur Je *(pramātṛ)* et de son efficience[1].

De quelle manière l'énergie indifférenciée détruit-elle l'éclat des organes ? A la stance 23 de son Kramastotra, Abhinavagupta explique que c'est à l'aide de leur éclat respectif. Le sujet s'est forgé un moi isolé ayant pour trait distinctif l'*abhimāna*, l'estime qu'on lui accorde du fait que tout est perçu par lui. Grâce à *mārtaṇḍakālī* les saveurs de la vision, de l'ouïe... font place aux seules énergies du moi, leur source; la connaissance issue des organes et en quelque sorte passive se résorbe dans les énergies qui les animent, celles de l'*ahaṃkāra* qui laissent transparaître le sujet efficient. On peut dire des organes que leurs énergies divinisées vont inonder et recouvrir les énergies ordinaires et même les objets qu'ils appréhendent, ces énergies devenant alors des puissances surnaturelles *(siddhi)*, qui permettent de connaître, d'entendre, de percevoir, de manière immédiate et pourtant spécifique, des sons, des événements trop éloignés pour donner prise à la perception normale. D'où une perception universelle, omnisciente, indépendante du temps et de l'espace, l'objet étant intérieur au Sujet.

Ainsi *mārtaṇḍakālī* résorbe les organes et leurs saveurs en vue d'éliminer la connaissance et son processus et donc, en dernière

1. Cf. M. M. p. 106 n[2].

analyse, afin de détruire l'activité temporelle. Les connaissances différenciées ne s'affaibliront pas tant qu'on ne dirige pas le mouvement des organes de connaissance et d'action vers leur source éternelle, la lumière de la Conscience.

L'ancien Kramastotra montre que la ronde des organes est aspirée par le feu de l'agent du moi, comme la ronde du papillon de nuit ou d'un moucheron insignifiant s'achève inopinément lorsqu'il est happé et ' bu ' par la flamme d'une chandelle, englouti sans laisser la moindre trace[1].

Mais *palaṅgacakra*, ronde de ce qui vole, soleil, oiseau ou papillon, peut aussi désigner ici, outre la roue ou cycle des organes du connaître, la roue des douze voyelles qui pénètrent d'abord en la voyelle originelle *A* ou Śiva, puis dans la suprême Conscience, au-delà de tout phonème, échappant par là à la sphère du *brahman*-son.

C'est donc en deux temps que s'effectue cette résorption : la Conscience dissout d'abord l'ensemble des moyens de connaissance dans le sujet limité, lequel est dénudé de ses connaissances et de ses instruments, puis elle dévore ce sujet[2].

On peut se demander en quoi le présent agent du moi diffère de l'*ahaṃkāra* précédent et de celui que l'on va maintenant examiner. L'*ahaṃkāra*, au niveau de l'énergie résorbatrice de la mort, est un moi orgueilleux qui s'attribue les activités de ses organes, et a puissance sur elles. Le présent *ahaṃkāra* a absorbé les organes ainsi que leurs saveurs particulières, il ne conserve donc qu'une hautaine estime à l'égard de soi ; il s'agit du moi spiritualisé, encore impur, même s'il est plongé dans la félicité mystique. Enfin, au niveau de l'énergie qui va le résorber dite *paramārkakālī*, l'*ahaṃkāra* n'est plus que le moi apaisé.

Étant indicible comme *yamakālī*, quels points communs *mārtaṇḍakālī* offre-t-elle avec celle-ci ?

La première est douée de forme et pourtant au-delà de la forme ; la seconde qui met fin aux saveurs est au-delà de l'œuf de *brahman*. Toutes deux sont ' extrayeuses ', l'une pressurant l'essence de l'alternative mortelle *(yama)* tandis que l'autre extrait en la pressurant toute la moelle des organes. Elles effacent l'une et l'autre la peur de l'existence ou la différenciation qui en résulte. Elles s'attaquent à la connaissance dualisante *(vikalpa)* ou à la limitation de ses instruments.

Si les quatre énergies précédentes ont dévoré les moyens de

1. Le soleil qui brûle et éclaire tout ici-bas devient aussi insignifiant qu'un papillon avidement bu par la flamme de *mārtaṇḍakālī*.

2. En ceci consiste pour elle la *kramamudrā*.

connaissance, les quatre dernières *kālī*, en se résorbant les unes dans les autres, livrent accès au domaine du pur Sujet *(pramātṛ)*. Les deux premières dépouillent le sujet de ses limites individuelles, derniers vestiges de connaissance et de jouissance.

Déjà avec *mārtaṇḍakālī*, à la fin du cercle de la connaissance, le soleil et ses douze instruments ont été dévorés par le moi. Celui-ci doit s'apaiser et se fondre maintenant dans le très pur Sujet qui seul peut recouvrer l'universalité. Mais à chaque étape le Sujet change de nom, ce qui rend la compréhension de ces hymnes si difficile[1].

1. A la première étape du sujet, le moi apaisé, qualifié de feu *(paramārka)* ou de flamme *(bhargaśikhā)* s'absorbe dans l'énergie dite *paramārkakālī*, sujet limité qui se révèle en sa pureté.

2. Puis ce dernier, désigné par le terme *kālāgnirudra* ou *kalānarudra*, feu universel du temps qui détruit le monde à la fin du cycle cosmique, va se trouver dévoré par le suprême Sujet *kalāgnirudrakālī*, brasier primitif et ardent, d'où jaillissent les innombrables étincelles que sont les sujets conscients.

3. Cet universel Sujet appelé désormais *mahākāla*, nom de Śiva sous l'aspect de Temps indivis, est à son tour englouti par *mahākālakālī*, et, comme il n'y a plus de sujet conscient, cet état demeure inexprimable.

4. Le Sujet ayant fondu dans l'Énergie divine, celle-ci recouvre l'identité à *Śiva-akula*, indifférencié; et c'est en elle-même que la grande *kālī* s'amuse à faire apparaître et disparaître, en une ronde éternelle, les autres énergies dont elle est la substance.

9. *Paramārkakālī*, ÉNERGIE RÉSORBATRICE DE L'AGENT DU MOI

Avec la présente *kālī*, habile à savourer le sujet ou feu, la pratique prend pour point de départ le moi apaisé; la volonté se montre prédominante, connaissance et activité y reposant indifférenciées. A nouveau se révèle l'énergie créatrice mais relative au Sujet connaissant *(sṛṣṭi en pramātṛ)*.

Dans son Tantrāloka Abhinavagupta célèbre ainsi l'énergie *paramārkakālī* qui engloutit l'*ahaṃkāra* et fait émerger en conséquence, le pur Sujet :

« Et lui-même, très haut soleil proche de sa plénitude, ce

1. Des douze points périphériques de la roue à douze rayons — les organes — s'élèvent douze flèches, ces flammes dont les extrémités s'unissent et meurent dans le moi *(ahaṃkāra)* d'où son nom de *bhargaśikhā*, pointe de la flamme. A son tour celui-ci se perd dans un feu plus ardent encore, *kālāgnirudra*, le sujet pur, et par-delà limites spatiales et temporelles le feu se transforme en lumière uniformément répandue.

treizième (doit), du fait qu'il est un organe par nature, se résorber clairement, lui aussi, dans le sujet créateur (164). »

S'il est « presque plein » (pūrṇakalpa) c'est qu'il a assimilé les douze instruments de connaissance et qu'il tend à l'état de pur sujet *(pramātṛ)*. Autrement dit, les douze organes se sont absorbés dans le treizième, à la cime de la connaissance, et celui-ci disparaît à son tour dans le sujet créateur en assumant une forme unique et en s'identifiant à lui.

Abhinavagupta poursuit : « On déclare que ce sujet créateur *(kartṛ)* est double selon qu'il est limité ou non[1]. Limité, il est déterminé par le corps, l'intelligence et d'autres causes (165). Les traités le désignent par le terme *kālāgnirudra*; *kāla*, Temps, car le temps détermine et limite, *agni*, feu qui s'y associe, d'où son nom de sujet qui expérimente *(bhoktṛ)* et *rudra*, maître, car en coagulant et en liquéfiant il compose et décompose le devenir. Il n'échappe (pourtant) pas à la servitude. C'est donc là (en lui) que l'agent du moi se dissout complètement (165-167). » D'après le commentaire de Jayaratha, il s'agit du *pramātṛ* limité, uni au corps et à ses organes, soumis au temps et devenu un sujet qui expérimente; à cause d'un reste d'ignorance et par désir de posséder, il coagule les résidus du désir de jouir. Orienté vers la jouissance à laquelle il demeure asservi en quelque sorte, on le nomme *paśu*, être lié auquel manque une parfaite autonomie; mais ce n'est pas un homme ordinaire, c'est un yogin en *samādhi* aspirant aux joies spirituelles. Si, à l'issue de la fonte de tout résidu, il prend parfaite conscience de Soi, on le qualifie de *rudra*, maître, parce qu'il a tout assimilé en lui-même. Ainsi tourné vers ce dont on jouit, il conserve l'impureté limitatrice congénitale[2] ou aspiration se rattachant au premier regard[3].

L'*ahaṃkāra* ' apaisé ', qui va être dévoré définitivement par la présente *kālī*, est appelé *paramārka*, suprême rayon de lumière *(arka)*, feu ou soleil, ou *bhargaśikhā*, Bharga étant le nom de Śiva, et *śikhā*, la pointe de la flamme; faisceau de rayons lumineux, à la fine pointe de l'être individuel, ces rayons du moi se perdent comme des langues de feu dans la flamme effilée du Sujet conscient. Le *paṇḍit* Harabhaṭṭa Prasad explique de la manière suivante, le terme *bharga* : par *bha*, il brille et se manifeste, par *ra*, il se mêle à la jouissance et par *ga*, il procède et s'en va; d'où *bhasanat*, *rañjanat* et *gamanat*.

1. Le Sujet universel et illimité *(parapramātṛ)* est décrit au *śloka* 168.

2. *Āṇavamala*. Par contre il n'y a plus trace en lui des impuretés d'illusion et de *karman*. A ce sujet cf. *Le Paramārthasāra,* Introduction, p. 34.

3. *Pronmiṣadabhilāṣa*.

1. La pratique graduelle propre à la *kramamudrā* se produit ainsi : les douze rayons solaires ou organes de la connaissance, qui s'étaient déjà levés et couchés, s'absorbent en *bhargaśikhā*, l'agent du moi, faisceau unique à l'extrémité de la flamme solaire qui forme transition entre eux et le feu consumant du Sujet conscient, leur source. La splendeur de ce dernier illumine dès que ce faisceau, qui contient les multiples rayons de la connaissance, disparaît à son tour. Enfin, ce feu intense et pourtant apaisé du Sujet appelé *kālāgnirudra*, que limite encore le vouloir ou le désir *(icchā)*, est absorbé par l'énergie de la paisible conscience, la *paramārkakālī*.

2. Le Kramastotra d'Abhinavagupta célèbre pour sa part, l'activité sans progression *(akrama)* de notre *kālī* (śl. 24). Infinie, elle résorbe en elle-même, de façon soudaine et donc simultanément, l'ensemble des organes fondus en elle. Atteignant ainsi d'emblée le suprême Sujet, elle abonde en générosité et en noblesse puisqu'elle répand partout la béatitude du Soi. Elle est Splendeur bien apaisée *(praśantadhāman)*, du fait que tous les résidus du moi ont été engloutis dans cette flamme illimitée où aucun objet ne demeure. Elle mérite donc d'être nommée ' destructrice du suprême rayon '; et, si elle jouit des douze instruments de la connaissance, c'est uniquement en elle-même, en son intimité.

Ekavīra, unique et ne tolérant pas de second, elle est à la fois subtile et non-subtile en tant que substance universelle qui contient le supérieur et l'inférieur.

Comme la cinquième *kālī* au seuil de la connaissance, elle unifie en elle-même les moyens de connaissance, définitivement cette fois. Comme la première des *kālī*, la créatrice, elle est feu et flamme apaisés et, si elle aussi émet et résorbe, ce n'est plus le connaissable mais les rayons de la connaissance.

Kal- a ici le sens de *nāda* : dissoudre en soi-même le manifesté et sa différenciation pour ne laisser subsister que la pure Conscience de Soi.

10. *Kālāgnirudrakālī* dite aussi *kālanalarudrakālī*
Énergie qui résorbe le sujet limité

La pratique a maintenant pour point de départ le pur Sujet connaissant, encore quelque peu limité et qui, grâce à *kālāgnirudrakālī*, va reconnaître son essence permanente de suprême Sujet illimité nommé *bhairava* (d'où *sthiti* en *pramātṛ*).

Le Tantrāloka décrit ainsi ce processus :

« Mais ce (sujet créateur) lui-même, en raison de son activité

limitée, (doit) se dissoudre dans le suprême Sujet appelé *Mahākāla* (Śiva ou le Temps indivis), qui consiste en (la conscience) de ceci et du Je bien épanouis, et qu'on célèbre parce qu'il fait de l'univers entier une unité indifférenciée[1] (168). »

L'énergie dite *kālāgnirudrakālī*, qui a englouti le sujet limité *(kālāgnirudra)*, est prise de conscience du Je universel *(pūrṇāham-vimarśa)*, quand l'extériorité s'apaise dans l'intériorité. ' Bien épanouis ' car selon un verset :

« Le temps, sous forme de *Bhairava*, émet le monde, de la cause primordiale jusqu'au vermisseau »[2].

Tel est le suprême Sujet pleinement conscient de Soi.

Grâce à la roue des douze organes bien manifestés, le sujet *(kālāgnirudra)* s'était emparé du faisceau ou carquois de flèches, feu intime de la subjectivité. Quand la roue de la connaissance pénètre dans le feu (le sujet), elle le rend terrifiant, d'où son nom de *kālāgnirudra*. Si la roue solaire aide le Sujet à recouvrer la totale intériorité, c'est parce que le sujet limité ne peut devenir universel tant que les organes ne sont pas divinisés. A cette fin, la succession temporelle *(kālakrama)* doit être surmontée du fait qu'elle limite et détermine organes et instruments de la connaissance.

Alors les cycles, échappant à la durée, sont désignés autrement pour mieux mettre en relief leur nature d'énergies divinisées puisque intériorisées; et au lieu de *sṛṣṭi*, *sthiti*, *saṃhāra*, *tirodhāna* et *anugraha*, on aura respectivement : *udyoga* ou *udyama*, élan créateur d'ordre spirituel, *avabhāsa* ou *ābhāsa*, la permanence n'étant plus que jouissance quand l'univers se manifeste comme un ensemble de reflets dans la Conscience; *carvaṇā* ou *rakti* quand on savoure le monde en sa totalité; *kālagrāsa* quand le temps s'engloutit et enfin *svarūpaviśrānti* ou *vimarśana*, repos en son Essence qui est prise de conscience parfaite et sans houle[3]. L'ensemble des soleils se trouve donc rempli par ce cycle *(krama)* au-delà de toute nécessité temporelle, libre jeu à l'intérieur de la béatitude universelle dans laquelle apparaît et disparaît le monde en harmonie avec le déploiement des activités divines.

C'est ainsi que *kālāgnirudrakālī* impose au temps le sceau appliqué à la succession[4] et qui, d'une certaine manière, l'anéantit.

Dès que se révèle la munificence de Śiva, les moyens de connais-

1. Ou encore : qui possède uniquement la nature indifférenciée du Tout.

2. Cité par le glossateur p. 182.

3. *Nistaraṅga*. Les traités ne semblent pas d'accord sur ces divers termes répondant aux cinq activités divines sur le plan de l'expérience du yogin.

4. La *kramamudrā*. A ce sujet ici, p. 69.

sance se dissolvent, et l'énergie parfaite, resplendissante, accorde la béatitude totale, la gloire divine s'étalant de toutes parts, tandis que le Sujet entre en possession de sa Conscience infinie et omniprésente, car il perçoit l'universelle objectivité en lui-même et non-différente de soi.

Ici encore une touche de pure connaissance *(pramiti)* doit être signalée puisque le Sujet universel, ayant réalisé son identité au tout, est apte à se détourner de l'univers.

D'après le Pañcaśatika, cette artisane très élevée, étant universelle, satisfait tous les désirs. Elle couvre intégralement le champ des sonorités mystiques et les transcende. Dépourvue de toute qualité et modalité, elle n'est donc pas soumise à ce qui pourrait porter atteinte à l'universalité du Sujet conscient.

La pratique au cours de cette *kālī* emprunte la voie de l'énergie la plus intense[1].

Kālāgnirudrakālī, outre le fait d'appartenir à la permanence, offre certains traits communs avec *raktakālī*, la rouge[2] : toutes deux sont exemptes de qualités et jouissent de l'univers en sa nature indifférenciée[3]. Si la rouge *kālī* boit le nectar de sang, la présente énergie est ardente à dévorer le sujet en pressurant ses limites. Comme *mṛtyukālī*, dont elle occupe une position analogue bien que sur un autre plan, elle est resplendissante et pleine de béatitude, en relation aussi avec le corps, le son, le temps destructeur ou par-delà.

Pourtant la prise de conscience propre au suprême Sujet conscient appelé *mahākāla*, doit à son tour s'évanouir parce que ce Sujet reste lié à la jouissance de l'universelle objectivité[4], bien qu'il s'agisse de la jouissance la plus élevée qui soit, celle de *bhairava* émettant tout. Telle sera la tâche de l'énergie suivante, qui opère au niveau où se résorbe *(saṃhāra)* le suprême Sujet conscient.

11. *Mahākālakālī*, ÉNERGIE QUI ENGLOUTIT LE SUJET UNIVERSEL

Ainsi que nous l'avons vu, le pur sujet apparaît comme un feu qui gagne en intensité : d'abord feu temporel *(kālāgni)*, il dévore la connaissance et ses instruments. Devenu ensuite feu du Temps puissant *(mahākāla)* lequel, à la fin d'un cycle cosmique,

1. *Śāktopāya.*
2. Permanence des choses pour celle-ci, permanence du Sujet pour celle-là.
3. A la différence qu'il s'agit du sens *jñāna* de *kal-* pour *raktakālī* et de *nāda* pour la présente énergie, et donc par-delà *vikalpa* et *nirvikalpa* propre à la prise de conscience globale du Soi.
4. *Sarvātmabhāva.*

consume tous les mondes, il anéantit sous forme de suprême Sujet, les constructions limitatrices. Enfin, recouvrant son universalité, ce feu cosmique devient maintenant un ardent brasier qu'attise encore un vent furieux, car sans un tel vent, jamais le feu ne pourrait consumer le Sujet universel. C'est donc d'une manière forcée, que le suprême Sujet s'engloutit ici en *mahākālakālī* où il ne peut pénétrer sans un élan *(udyama)* qui le soulève par-delà lui-même. La Conscience jouit donc des choses en tant que Soi universel, puis les absorbe avec impétuosité selon un processus dit de maturation hâtive *(haṭhapākakrama)*.

Abhinavagupta consacre deux versets du Tantrāloka à cette *kālī* que caractérise la résorption relative au sujet *(saṃhāra* en *pramātṛ)* et dont l'activité, comme les précédentes, se ramène à plonger le différencié dans l'indifférencié[1].

« C'est en cette conscience de son propre Soi (qui a englouti le sujet limité) que la Conscience se manifeste comme un épanouissement en se disant : 'omniprésente, tout ceci, c'est moi' (169). Mais bien que sa plénitude soit parfaite, du fait qu'elle reste éprise (et imprégnée) de la jouissance (suprême) de toutes les choses résidant en elle-même sous leur forme universelle, elle se dissout dans le domaine indifférencié *(akula)* (170). »

Notons ici encore, une touche de pure connaissance *(pramiti)* ou certitude absolue quand elle constate que tout ce qui revêtait l'aspect d'un univers objectif n'est autre que le Je *(aham)*, le ceci étant totalement assimilé par lui. En conséquence, Jayaratha précise : « elle repose en la prise de conscience du Je, ce ravissement du repos en soi-même »[2]. Différente en cela de *mṛtyukālī* où l'agent du moi s'écriait : ' tout ceci est mien ', ainsi que de la précédente *kālī* où le Je universel, *mahākāla*, s'émerveillait : ' je suis tout ceci '.

La glose cite à ce propos une stance célèbre :

« Parce qu'il a parfaitement reconnu : ' toute cette glorieuse efficience est mienne ' et puisque le Soi est identique au Tout, il jouit d'une puissance souveraine même si continuent à déferler les pensées dualisantes. »[3]

Telle est l'omniprésence de cette énergie experte à savourer le sujet limité. Le monde, unifié par elle, s'identifie au suprême

1. D'où le sens *nāda* de *kal-*.
2. *svātmaviśrānticamatkārarūpāhaṃparāmarśadaśādhiśāyitām iyād iti...* IV, p. 185, l. 9.
3. *Sarvo mamāyaṃ vibhava ity evam abhijānataḥ |*
viśvātmano vikalpanaṃ prasare 'pi maheśatā || I.P. IV, I.12. Cf. M.M. comm. du śl. 60.

Sujet à l'intérieur de cette pleine conscience de Soi, la résorption du sujet ne pouvant avoir lieu à ce stade qu'en *akula*, domaine indifférencié du Je absolu, libre de toute objectivité, d'où la strophe extraite d'un Kālīstotra sans doute perdu, que cite Jayaratha :

« Victoire au domaine éminent de *kālī* que glorifie au plus haut point la Lumière consciente! Immuable, indifférencié, illimité, c'est en lui que cessent tous les remous de la discrimination entre le bien et le mal. »[1]

De son côté le Kramastotra compare ce domaine — celui de l'éther infini de la Conscience *(cidākāśa)* — à un immense champ de crémation. C'est là que le suprême Sujet identifié au dieu Bhairava, qui avait avalé l'objectivité — d'où son nom de temps destructeur, *mahākāla* — est à son tour impétueusement dévoré par *mahākālakālī* qui préside à la nuit cosmique, quand seule demeure la Conscience indifférenciée. On la dit ' inexprimable ', car la désigner par le terme ' suprême Sujet ' serait en quelque sorte l'assimiler à un état de conscience alors qu'elle est absolue. Trois traits la caractérisent : elle livre d'abord combat au suprême Sujet conscient condamné à disparaître parce qu'il s'attache encore à la jouissance, celle très élevée de l'univers saisi en sa totalité. A la manière d'un feu excessif elle engloutit ce Sujet, de là l'emploi du terme *kalana* et non de *kalā* pour désigner son activité résorbatrice puisque aucune fonction ne la pollue. Puis, flamboyante, elle l'entraîne hors de l'empire du temps et le fait fusionner avec le Tout, effaçant ainsi sa dernière caractéristique, celle d'être un sujet. Enfin, Conscience ultime apaisée, elle a perdu son impétuosité aussitôt le temps éliminé. C'est ainsi que disparaît le dieu Bhairava englouti par Bhairavī — royaume de la pure unicité.

La *kramamudrā* atteint alors sa perfection : la lumineuse Conscience part du vide indéterminé *(nirvikalpa)* pour aboutir à la diversité mais sans être soumise à la succession, sans quitter le Centre et son indifférenciation, le temps intégralement aboli à l'intérieur même de ce qui semble successif. Tel est, nous l'avons dit, le paradoxe de la *kramamudrāsamatā*.

Dans la Conscience toujours égale et que rien ne dépasse, l'objectivité totale s'est identifiée au Soi[2], d'où la glorification du feu *(anala)*[3] qui symbolise dans ces hymnes la lumière consciente pleine

1. *Avyayam akulam ameyaṃ vigalitasadasadvivekakallolam* |
jayati prakāśavibhavasphītaṃ kālyāḥ paraṃ dhāma || T.A. IV, p. 185, l. 4.

2. *Idantā* = *ahantā*, d'où *pūrṇāhantā*.

3. Le feu s'apaise dès que le combustible dévoré s'est tu. La dissemblance entre feu et bois supprimée, ' tout ' n'est plus alors qu'un seul feu.

d'efficacité et ne devant son éclat qu'à soi-même *(svaprakāśa)*. Resplendissante, omniprésente, indifférenciée, incommensurable, la Conscience ne comporte plus aucune distinction entre bien et mal, vrai et faux, réel et irréel. Félicité massive, indivise, dans laquelle le Je et l'univers ne font qu'un, elle réside bien au-delà de la jouissance d'un univers reposant dans la Conscience.

Voie très réduite, celle de Śiva qui à son sommet confine à la non-voie *(anupāya)*.

12. *Mahābhairavacaṇḍograghorakālī*, CONSCIENCE ABSOLUE

En l'ultime énergie consciente, une impression de volonté subsiste tandis que activité et connaissance y sont divinisées. *Kal-* y prend le sens de *gati* du fait que *mahābhairavakālī* « établit toute l'objectivité différenciée en sa propre essence indifférenciée », domaine du Je absolu *(akula)* où sujet, objet, la connaissance et ses moyens sont identifiés à la pure Conscience, et comme ils s'y révèlent en tant que saveur unique et d'une manière inexprimable, il s'agit de l'indicible relatif au cercle du sujet *(anākhya en pramātṛ)*. Cette énergie étant le Tout, plus de quête, aucun mode d'approche, nulle voie n'y mène *(anupāya)*.

Que dit le Tantrāloka à son propos ?

« L'ensemble des sujets connaissants, le flot des moyens de connaissance, et la connaissance (elle-même) qui se manifestent d'innombrables façons, enfin le flot des objets connus, tout cela n'est plus ici (en *akula*) que Conscience (171). »

« L'autonomie inconditionnée de la Conscience de soi — support d'une telle variété de formes — voilà *parameśvarī*, suprême souveraine du fait que ces activités n'expriment que son déploiement (172-173). »

Afin d'éclairer son autonomie qui réside en la prise de conscience du Je universel, Jayaratha cite une stance :

« La prise de conscience de ce Dieu qui transcende les dieux et a pour essence la plus élevée des illuminations, la voilà cette éminente énergie douée de connaissance omnisciente. »[1]

Le dernier verset que chacun des hymnes consacre à la douzième *kālī* ne révèle rien de nouveau et ne conduit pas à un degré supérieur; comprendre cela, c'est reconnaître que les douze *kālī* se valent; l'accent pèse donc sur la non-progression *(akrama)*, tout étant déjà éternellement accompli.

Comme la précédente, la suprême *kālī* montre que le Sujet

1. *Tāsya devātidevasya parabodhasvarūpiṇaḥ* |
vimarśaḥ paramā śaktiḥ sarvajñajñānaśālinī || p. 187.

nommé Bhairava qui expérimente quelque état de l'énergie ou sa fonction *(kalā)* doit, lui aussi, disparaître, l'absolu étant au-delà de tout état et de toute expérience. Par contre l'omniprésence de notre *kālī* ressort clairement puisque les onze *kālī* apparaissent comme ses manifestations, ainsi qu'en témoignent ses noms chargés de la terreur croissante qu'elle inspire : Caṇḍa ou Durgā, la Féroce, suscite et met un terme à la multiplicité du quadruple cercle du connu, Ghora, l'Effroyable, agit de même envers le quadruple cercle des instruments de la connaissance, Ugra, la Terrible, remplit et résorbe le cercle de la pure connaissance tout comme Mahābhairava le fait à l'égard du quadruple cercle du Sujet conscient; on la dit Très-redoutable puisqu'elle dissout tout en elle-même sans laisser le moindre vestige et il n'est rien que l'on redoute autant que l'indifférencié du fait qu'il faut être dénudé de toute distinction pour oser s'en approcher.

Ne règne donc qu'une seule *kālī*, Réalité totale qui sous-tend tous les états possibles. Quelques images saisissantes utilisées par ces hymnes indiquent de quelle manière la suprême Conscience lumineuse par soi, à la fois surabondante et paisible, manifeste librement son essence indivise sous la forme d'une infinie variété. D'abord celle du miroir qui insiste sur la saveur unique que possèdent, en dépit de leurs distinctions, les modalités de la connaissance et du connu, quand elles baignent dans le domaine indifférencié de la Conscience : tel un pur miroir dont la surface reste inaltérable malgré les reflets divers qu'il contient, ainsi la suprême *kālī* fait accéder à son essence l'univers diversifié. Elle le crée, le conserve et le résorbe successivement lors de l'adoration des douze énergies[1] sans laisser d'être une.

Une seconde image la montre experte à donner le branle à la roue des rayons lumineux, à savoir le monde illuminé. Et cette roue est celle du dieu artiste, le charpentier Tvaṣṭṛ védique ' Dieu aux bons actes, aux mains habiles ' possédant le *ṛta*[2] ' et qui découpe l'arbre cosmique pour en faire un univers multiple bien agencé. La fonction de la grande *kālī* est de découper en morceaux l'unique réalité afin de manifester le multiple, mais elle consiste aussi à réunir ces morceaux afin d'ajuster la triple succession qui s'étend aux trois domaines : inférieur, supérieur et intermédiaire. Le découpage signifie qu'elle établit en elle-même l'objectivité très différenciée, elle est donc toujours pleine et entière en son

1. *Kramārcākālī* ou *kālīpūjā* de l'école Krama.

2. C'est-à-dire le parfait agencement des rayons au centre de la Roue. Ṛg Veda III, 54, 12. Tvaṣṭṛ, donneur de force, incite à la vitesse le char, notons qu'il est presque toujours invoqué avec les Femmes divines, lui qui vivifie et assure le bonheur, X, 66.3.

essence et pourtant chétive et maigre *(kṛśa)*[1] quand, manifestée, tailladée, elle se détache en copeaux insignifiants et légers.

Une autre comparaison qui revient à plusieurs reprises dans les hymnes, est celle d'un flot afin de marquer le dynamisme universel qui entraîne sujet, connaissance et connu. En ce flot dont elle est l'eau, la douzième *kālī* est le support de la variété quand elle émet dix-sept courants, les artisanes ou portions lunaires. Résidant ainsi en pleine manifestation, elle plonge dans la terreur jusqu'à Bhairava-le-Redoutable qui jouit de l'état d'énergie consciente. Autrement dit, le suprême Sujet s'immerge dans l'Énergie ultime où la distinction Śiva-śakti n'a plus cours. Telle est la parfaite Déesse Bhairavī qui attire vers elle, en les contractant pour n'en faire qu'un seul, les sujets conscients ayant réalisé les onze *kālī* précédentes.

Comme la Conscience resplendit, le Kramastotra exalte la ' Splendeur lunaire ', car semblable à la pleine lune, elle illumine le ciel de *kalā*[2], seizième portion du cercle lunaire, ' lunaire ' puisqu'elle renferme le monde sensible[3]. C'est en tant que dix-septième, et unité indivise des seize autres *kālī*, qu'elle déverse sa lumière universelle et douce, formant la Réalité même du Quatrième état, à savoir *turyātīta* qui, se révélant constamment, efface les états de veille, de sommeil avec ou sans rêve et l'extase du *samādhi*. Il n'y a plus dès lors, qu'une seule *kālī* contenant toutes les autres et s'amusant à les manifester puis à les résorber; cachant les unes pour mettre les autres en valeur, d'où son libre jeu, la Souveraine étant de manière simultanée Conscience parfaite et énergie omnisciente.

Discutant du nombre exact des *kālī*, Jayaratha cite encore deux versets en l'honneur de l'ultime *kālī* : le Pañcaśatika qui célèbre une treizième *kālī* dite *sukālī* et se plaît à des jeux de mots : Bonne *kālī*, elle sème la terreur; si aucune marque ne la distingue, elle peut néanmoins, à sa guise, s'en parer ou non. De même, solitaire que rien ne trouble et donc infiniment calme *(nirākulā)*, elle est l'énergie de la foule *(kulakālī)*[4], énergie totale de la lumière consciente; le Tout, saisi en une prise de conscience intense, est transfiguré.

L'extrait du Kramasadbhāva que donne Jayaratha, chante

1. *Kṛśodharī*. Ici p. 106, où l'on donne une autre interprétation.

2. *Kalākāśa* diffère de *ākāśīkalā*, fonction propre à la lumière éthérée et qui peut être soleil, lune et feu, tandis que la lumière éthérée de *kalā* se rapporte à l'essence même du suprême Sujet et c'est en elle qu'il se résorbe.

3. Sur le sens profond de la lune, voir *' La Bhakti '*, p. 71.

4. Au sujet de *kulakālī*, cf. Laghuvṛtti de Abhinavagupta p. 2 et ici p. 123 pour la traduction de cette stance.

également la double nature terrifique et bienfaisante de la dix-septième *Kālī*[1] :

« Cette grande Roue extrêmement effroyable des trois successions, ayant forme de temps, source des rayons, propre au divin charpentier, et qui parvient à mettre un terme à la destruction universelle, c'est en elle qu'il faut s'adonner, à l'aide d'une intelligence habile, à la grande cérémonie sexuelle. La très effroyable et terrible fonction de celle (qui est la grande Énergie), c'est elle la bénéfique lorsqu'elle accède au Quatrième état, elle la grande Énergie de l'essence *mahabhairavaghoracaṇḍa*[2], elle qui dévore de toutes parts, la destructrice du temps, à seize (fonctions), connais-la comme la dix-septième Énergie qui confère tous les désirs. »[3]

A son activité effroyable d'universelle engloutisseuse, s'ajoute une activité bienfaisante lorsqu'elle magnifie la conduite journalière. Mais c'est en particulier à travers une certaine pratique d'union sexuelle *(ācāra)* que la très haute *kālī* apparaît en son ambiguïté à l'égard du temps. En effet cette pratique, accomplie à l'aide d'une intelligence subtile et des plus éclairée afin de ne pas tomber dans le piège de l'attachement à la jouissance, réussit à unir deux extrêmes : excitation qui se déroule dans le temps et quiétude supra-temporelle. Lorsque s'achève le mouvement automatique de l'alternance, la succession s'efface, l'univers entier en tant que Sujet se dissout pour laisser subsister la pure Conscience. Plus n'est besoin de vivre à la fine pointe de son être et dans le *samādhi*, tout est étale en quelque circonstance que ce soit.

Tel est le sens profond du cycle des énergies, *cakra*, roue aux innombrables rayons, car nos énergies forment une ronde incessante et à tous les niveaux : elles surgissent du Sujet, parcourent les cercles de la connaissance et de l'activité, puis reviennent au Sujet pour s'immerger dans la Conscience. Avec la douzième, l'Unique dans laquelle la ronde des *kālī* a son origine et sa fin, on s'installe définitivement au cœur de la Réalité. Ainsi serait-il faux de soutenir que l'on a atteint la cime de la vie mystique, le sommet de toutes les expériences, car cette expérience constitue le substrat des autres en tant que Conscience non-incompatible

1. Ce texte vénère 16 artisanes *(kalā)*.
2. Féroce, effroyable et redoutable, cf. ici p. 187.
3. *Kramatrayāṇāṃ yaccakraṃ ghoraghorataraṃ mahat* |
kālarūpaṃ marīcyādyaṃ tvāṣṭraṃ kalpāntakāntagam ||
ācaret tu mahācāracāturyenaiva tatra ca |
yā kalā ghoraghorogrā tasyāḥ sā turyagā śivā ||
mahābhairavaghorasya caṇḍarūpasya sarvataḥ |
grasate yā mahākālī dvyaṣṭakā kālanāśinī ||
saptādaśī tu sā kālī viddhi sarvārthakāriṇī || T.A. IV, p. 190 comm. du śl. 173.

avec les divers domaines sensoriels et intellectuels. En réalité ce n'est plus une expérience puisqu'il n'y a pas de sujet face à un objet. Alors que dire si ce n'est légèreté, transparence, spontanéité et harmonie en évoquant l'image du firmament infini sur lequel rien ne pèse[1].

La véritable liberté, clef du système Krama, c'est de saisir à la lumière de l'unité l'Énergie divine telle qu'elle se manifeste simultanément dans le multiple et dans l'Un. Mieux encore : qu'on s'écoule spontanément avec le flux, et tous les êtres proclament la Réalité indifférenciée, qu'avec le reflux, on retourne à la source, le royaume indifférencié, et ces mêmes êtres montent jusqu'au Soi pour en Lui ne former qu'Un. De la sorte on s'adonne au flux et au reflux de l'énergie, toujours libre d'exercer des activités créatrices et résorbatrices, sans quitter l'ineffable indifférenciation.

1. Selon la glose de Kṣemarāja aux Pratyabhijñāsūtra (19), le grand yogin en pleine ivresse de joie appréhende la totalité des choses se dissolvant dans le ciel de la Conscience à l'instar d'un léger nuage d'automne.

ŚRĪ KĀLIKĀSTOTRA

sitatarasaṃvidavāpyaṃ sadasatkalanāvihīnam anupādhi /
jayati jagattrayarūpaṃ nīrūpaṃ devi te rūpam // 1

ekam anekākāraṃ prasṛtajagadvyāpti vikṛtiparihīnam /
jayati tavādvayarūpaṃ vimalamalaṃ citsvarūpākhyam // 2

jayati tavocchaladantaḥ svacchecchāyāḥ svavigrahagrahaṇam /
kim api niruttarasahajasvarūpasaṃvitprakāśamayam // 3

vāṃtvā samastakālaṃ bhūtyā jhaṃkāraghoramūrtim api /
nigraham asmin kṛtvānugraham api kurvatī jayasi // 4

kālasya kāli dehaṃ vibhajya munipañcasaṃkhyayā bhinnam /
svasmin virājamānaṃ tadrūpaṃ kurvatī jayasi //[1] 5

bhairavarūpī kālaḥ sṛjati jagat kāraṇādi kīṭāntam /[2]
icchāvaśena yasyāḥ sā tvaṃ bhuvanāmbikā jayasi // 6

jayati śaśāṅkadivākarapāvakadhāmatrayāntaravyāpi /
janani tava kim api vimalaṃ svarūparūpaṃ paraṃ dhāma // 7

ekaṃ svarūparūpaṃ prasarasthitivilayabhedatas trividham /
pratyekam udayasaṃsthitilayaviśramataś caturvidhaṃ tad api //[3] 8

iti vasupañcakasaṃkhyaṃ vidhāya sahajasvarūpam ātmīyam /
viśvavivartāvartapravartakaṃ jayati te rūpam //[4] 9

sadasadvibhedasūter dalanaparā kāpi sahajasaṃvittiḥ /
uditā tvam eva bhagavati jayasi jayādyena rūpeṇa //[5] 10

jayati samastacarācaravicitraviśvaprapañcaracanormi /
amalasvabhāvajaladhau śāntaṃ kāntaṃ ca te rūpam // 11

1. Cité dans le comm. du Tantrāloka, IV, p. 198.
2. Id. p. 198.
3. Id. p. 197.
4. Id. p. 197.
5. Id. p. 200 variante *jayāsi*.

sahajollāsavikāsaprapūritāśeṣaviśvavibhavaiṣā /
pūrṇā tavāmba mūrtir jayati parānandasaṃpūrṇā // 12

kavalitasakalajagattrayavikaṭamahākālakavalanodyuktā /
upabhuktabhāvavibhavaprabhavāpi kṛśodarī jayasi // 13

rūpatrayaparivarjitam asamaṃ rūpatrayāntaravyāpi /
anubhavarūpam arūpaṃ jayati paraṃ kim api te rūpam // 14

avyayam akulam ameyaṃ vigalitasadasadvivekakallolam /
jayati prakāśavibhavasphītaṃ kālyāḥ paraṃ dhāma // 15

ṛtumunisaṃkhyaṃ rūpaṃ vibhajya pañcaprakāram ekaikam /
divyaugham udgirantī jayati jagattāriṇī jananī[1] // 16

bhūdiggokhagadevīcakralasajjñānavibhavaparipūrṇam /
nirupamaviśrāntimayaṃ śrīpīṭhaṃ jayati te rūpam // 17

pralayalayāntarabhūmau vilasitasadasatprapañcaparihīnām /
devi niruttaratarāṃ naumi sadā sarvataḥ prakaṭām // 18

yādṛṅmahāśmaśāne dṛṣṭaṃ devyāḥ svarūpaṃ akulastham /
tādṛk jagattrayam idaṃ bhavatu tavāmba prasādena // 19

itthaṃ svarūpastutir abhyadhāyi samyaksamāveśadaśāvaśena /
mayā śivenāstu śivāya samyak mamaiva viśvasya tu maṅga-
[lāya // 20

Tṛtir iyaṃ śrīmadavatārakanāthā paraparyāyasya śrī vijñānane trapādasyeti śivam

1. Cité dans T.A. IV, p. 201.

KRAMASTOTRA

sṛṣṭikālī

kaulārṇavānandaghanormirūpām unmeṣameṣobhayabhājam an-
[taḥ /
nilīyate nīlakulālaye yā tāṃ sṛṣṭikālīṃ satataṃ namāmi[1] //

raktakālī

mahāvinodārpitamātṛcakravīrendrakāsṛgrasapānasaktām /
raktīkṛtāṃ ca pralayātyaye tāṃ namāmi viśvākṛtiraktakālīm //

sthitināśakālī

vājidvayasvīkṛtavātacakraprakrāntasaṃghaṭṭagamāgamasthām /
śucir yayāstaṃgamito 'rciṣā tāṃ śāntāṃ namāmi sthitināśa-
[kālīm //

yamakālī

sarvārthasaṃkarṣaṇasaṃyamasya yamasya yantur jagato
[yamāya /
vapur mahāgrāsavilāsarāgāt saṃkarṣayantīṃ praṇamāmi kālīm //

saṃhārakālī

unmany anantā nikhilārthagarbhā yā bhāvasaṃhāranimeṣameti /
sadoditā satyudayāya śūnyāṃ saṃhārakālīṃ muditāṃ namāmi //

mṛtyukālī

mamety ahaṃkārakalākalāpavisphāraharṣoddhatagarvamṛtyuḥ /
grasto yayā ghasmarasaṃvidaṃ tāṃ namāmy akāloditamṛtyukā-
[līm //

bhadra (rudra) kālī

viśvam mahākalpavirāmakalpabhavāntabhīmabhrūkuṭibhraman-
[tyā /
yāsnāty anantaprabhavārciṣā tāṃ namāmi bhadrāṃ śubhabhadra-
[kālīm //

1. Cité dans la Mahārthamañjarī (SK) śl. 51, p. 131 éd. Trivandrum Sanskrit Series, variante ānandamayormirūpām.

mārtaṇḍakālī

mārtaṇḍam āpītapataṅgacakraṃ pataṅgavat kālakalendhanāya /
karoti yā viśvarasāntakāṃ tāṃ mārtaṇḍakālīṃ satataṃ pra-
[ṇaumi //

paramārkakālī

astoditadvādaśabhānubhāji yasyāṃ gatā bhargaśikhā śikheva /
praśāntadhāmni dyutināśam eti tāṃ naumy anantāṃ paramār-
[kakālīm //

kālāgnirudrakālī

kālakramākrāntadineśacakrakroḍīkṛtāntāgnikalāpa ugraḥ /
kālāgnirudro layam eti yasyāṃ tāṃ naumi kālānalarudrakālīm //

mahākālakālī

naktaṃ mahābhūtalaye śmaśāne dikkhecarīcakragaṇena sākam /
kālīṃ mahākālam alaṃgrasantīṃ vande hy acintyām anilāna-
[lābhām //

mahābhairavaghoracaṇḍakālī

kramatrayatvāṣṭramarīcicakrasañcāracāturyaturīyasattāṃ /
vande mahābhairavaghoracaṇḍakālīṃ kalākāśaśaśāṅkakāntim //

PAÑCAŚATIKA

Sṛṣṭikālī

Mantrodayā vyomarūpā vyomasthā vyomavarjitā /
sarvā sarvavinirmuktā viśvasmin sṛṣṭināśinī //
Yā kalā viśvavibhavā sṛṣṭyarthakaraṇakṣamā /
yad antaḥ śāntim āyāti sṛṣṭikālīti sā smṛtā //

Raktakālī

Na caiṣā cakṣuṣā grāhyā na ca sarvendriyasthitā /
nirguṇā nirahaṅkārā rañjayed viśvamaṇḍalam //
Sā kalā tu yadutpannā sā jñeyā raktakālikā /

Sthitikālī

Hāsinī paudgalī yeyaṃ vālāgraśatakalpanā /
kalpate sarvadehasthā sthitiḥ sargasya kāriṇī //
Yadutpannā tu sā devī punas tatraiva līyate /
tāṃ viddhi devadeveśa sthitikālīṃ maheśvara //

Yamakālī

Yamarūpasvarūpasthā rūpātītasvarūpagā /
sā kalā līyate yasyāṃ yamakālī tu sā smṛtā //

Saṃhārakālī

Caṇḍakālī śuddhavarṇā yāmṛtagrasanodyatā /
bhāvābhāvavinirmuktā viśvasaṃhārarūpiṇī //
Yatra sā yāti vilayaṃ sā ca saṃhārakālikā /

Mṛtyukālī

Aum ity eṣā kuleśānī mṛtyukālāntapātinī /
mṛtyukālakalā yasyāḥ praviśed vigrahaṃ śiva //
Tadā sā mṛtyukālīti jñeyā girisutādhava /

Bhadrakālī

Gamāgamasugamyasthā mahābodhāvalokinī /
māyāmalavinirmuktā vijñānāmṛtanandinī //
Sarvalokasya kalyāṇī rudrā rudrasukhapradā /

yatraiva śāmyati kalā rudrakālīti sā smṛtā //
Bhedasya drāvaṇād bhadrā bhadrasiddhikarīti yā /

Mārtaṇḍakālī

śabdabrahmapadātītā ṣaṭtriṃśāntanavāntagā /
brahmāṇḍakhaṇḍād uttīrṇā mārtaṇḍī mūrtir avyayā //
sā kalā līyate yasyāṃ mārtaṇḍī kālikocyate /

Paramārkakālī

ekākinī caikavīrā susūkṣmā sūkṣmavarjitā /
paramātmapadāvasthā parāparasvarūpiṇī //
sā kalā pararūpeṇa yatra saṃlīyate śiva /
sā kālī paramārketi jñeyā bhasmāṅgabhūṣaṇa //

Kālāgnirudrakālī

varadā viśvarūpā ca guṇātītā parā kalā /
aghoṣā sāsvarārāvā kālāgnigrasanodyatā //
nirāmayā nirākārā yasyāṃ sā śāmyati sphuṭam /
kālāgnirudrakālīti sā jñeyāmaravandita //

Mahākālakālī

ṛtojjvalā mahādīptā sūryakoṭisamaprabhā /
kalākalaṅkarahitā kālasya kalanodyatā //
yatra sā layam āpnoti kālakālīti sā smṛtā /

Mahābhairavacaṇḍograghorakālī

daśasaptavisargasthā mahābhairavabhīṣaṇā /
saṃhared bhairavān sarvān viśvaṃ ca surapūjita //
sāntaḥ śāmyati yasyāṃ ca sā syād bharitabhairavī /
mahābhairavacaṇḍograghorakālī parā ca sā //

Sukālī

ḍakalā bhīṣaṇā raudrā kulakālinirākulā /
alakṣyā lakṣyanirlakṣyā sukālī nāma siddhidā //

KRAMASTOTRA DE ABHINAVAGUPTA

1. ayaṃ duḥkhavrātavrataparigame pāraṇavidhir mahāsaukhyā-
[sāraprasaraṇarase durdinam idam /
yad anyanyakkṛtyā viṣamaviśikhaploṣaṇaguror vibhoḥ stotre
[śaśvat pratiphalati ceto gatabhayam //
2. vimṛśya svātmānaṃ vimṛśati punaḥ stutyacaritaṃ tathā stotā-
[stotre prakaṭayati bhedaikaviṣaye /
vimṛṣṭaś ca svātmā nikhilaviṣayajñānasamaye taditthaṃ
[tvatstotre 'ham iha satataṃ yatnarahitaḥ //
3. anāmṛṣṭaḥ svātmā na hi bhavati bhāvapramitibhāj anāmṛṣṭaḥ
[svātmety api hi na vinā 'marśanavidheḥ //
śivaś cāsau svātmā sphurad akhilabhāvaikasarasas tato 'haṃ
[tvat stotre pravaṇahṛdayo nityasukhitaḥ //
4. vicitrair jātyādibhramaṇaparipāṭīparikarair avāptaṃ sārva-
[jñaṃ hṛdaya yad ayatnena bhavatā /
tad antas tvadbodhaprasarasaraṇībhūtamahasi sphuṭaṃ vāci
[prāpya prakaṭaya vibhoḥ stotram adhvanā[1] //
5. vidhunvāno bandhābhimatabhavamārgasthitim imāṃ rasī-
[kṛtyānantastutihutavahaploṣitabhidām /
vicitrasvasphārasphuritamahimārambharabhasāt pivan bhāvān
[etān varada madamatto 'smi sukhitaḥ //
6. bhava prājyaiśvaryaprathitabahuśakter bhagavato vicitraṃ
[cāritraṃ hṛdayam adhiśete yadi tataḥ /
kathaṃ stotraṃ kuryād atha ca kurute tena sahasā śivaikāt-
[myaprāptau śivanatir upāyaḥ prathamakaḥ //
7. jvaladrūpaṃ bhāsvatpacanam atha dāhaṃ prakaṭanaṃ vimu-
[cyānyad vahneḥ kim api ghaṭate naiva hi vapuḥ /
stuve saṃvidraśmīn yadi nijanijāṃs tena sa nuto bhaven
[nānyaḥ kaścid bhavati parameśasya vibhavaḥ //
8. vicitrārambhatve galitaniyame yaḥ kila rasaḥ paricchedābhā-
[vāt paramaparipūrṇatvam asamam /

1. Autre version adhunā.

svayaṃ bhāsāṃ yogaḥ sakalabhavabhāvaikamayatāviruddhair
[dharmaughaiḥ paracitir anarghocitaguṇā //

9. itīdṛkṣair rūpair varada vividhaṃ te kila vapur vibhāti svāṃśe
['smin jagati gatabhedaṃ bhagavataḥ /
tad evaitatstotuṃ hṛdayam atha gīr bāhyakaraṇaprabandhāś
[ca syur me satatam aparityaktarabhasaḥ //

10. tavaivaikasyāntaḥ sphuritamahaso bodhajaladher vicitrormi-
[vrātaprasaraṇaraso yaḥ svarasataḥ /
ta evāmī sṛṣṭisthitilayamayasphūrjitarucāṃ śaśāṅkārkāgnīnāṃ
[yugapad udayāpāyavibhavāḥ //

11. Ataś citrācitrakramataditarādisthitijuṣo vibhoḥ śaktiḥ śaśvad
[vrajati na vibhedaṃ katham api /
tad etasyāṃ bhūmāv akulam iti te yat kila padaṃ tad-
[ekāgrībhūyān mama hṛdayabhūr bhairava vibho //

12. amuṣmāt saṃpūrṇāt vata rasamahollāsasarasān nijāṃ śaktiṃ
[bhedaṃ gamayasi nijecchāprasarataḥ /
anarghaṃ svātantryaṃ tava tadidam atyadbhutamayīṃ bha-
[vacchaktiṃ stunvan vigalitabhayo'haṃ śivamayaḥ //

13. idaṃ tāvadrūpaṃ tava bhagavataḥ śaktisarasaṃ kramābhāvād
[eva prasabhavigalatkālakalanam /
manaḥśaktyā vācāpy atha karaṇacakrair bahir atho ghaṭādyais
[tadrūpaṃ yugapad adhitiṣṭheyam aniśam //

14. kramollāsaṃ tasyāṃ bhuvi viracayan bhedakalanāṃ svaśaktī-
[nāṃ deva prathayasi sadā svātmani tataḥ /
kriyājñānecchākhyāṃ sthitilayamahāsṛṣṭivibhavāṃ trirūpāṃ
[bhūyāsaṃ samadhiśayituṃ vyagrahṛdayaḥ //

15. purā sṛṣṭir līnā hutavahamayī yātra vilaset parollāsaun-
[mukhyaṃ vrajati śaśisaṃsparśasubhagā /
hutāśendusphārobhayavibhavabhāg bhairavavibho taveyaṃ
[sṛṣṭyākhyā mama manasi nityaṃ vilasatām //

16. visṛṣṭe bhāvāṃśe bahiratiśayāsvādavirase yadā tatraiva tvaṃ
[bhajasi rabhasād raktimayatām /
tadā raktā devī tava sakalabhāveṣu nanu māṃ kriyād
[raktāpānakramaghaṭitagoṣṭhīgataghṛṇam //

17. bahir vṛttiṃ hātuṃ citibhuvam udārāṃ nivasituṃ yadā
[bhāvābhedaṃ prathayasi vinaṣṭormicapalaḥ /
sthiter nāśaṃ devī kalayati tadā sā tava vibho[1] sthiteḥ
[sāṃsārikyāḥ kalayatu vināśaṃ mama sadā //

1. Version vibhoḥ.

18. jagatsaṃhāreṇa praśamayitukāmaḥ svarabhasāt svaśaṅkātaṅ-
[kākhyaṃ vidhim atha niṣedhaṃ prathayasi /
yamaṃ sṛṣṭvetthaṃ tvaṃ punar api ca śaṅkāṃ vidalayan
[mahādevī seyaṃ mama bhavabhayaṃ saṃdalayatām //
19. vilīne śaṅkaughe sapadi paripūrṇe ca vibhave gate lokācāre
[galitavibhave śāstraniyame /
anantaṃ bhogyaughaṃ[1] grasitum abhito laṃpaṭarasā vibho
[saṃhārākhyā mama hṛdi bhidāṃśaṃ praharatu //
20. Taditthaṃ devībhiḥ sapadi dalite bhedavibhave vikalaprā-
[ṇāsau pravilasati mātṛsthitir alam /
ataḥ saṃhārāṃśaṃ nijahṛdi vimṛśya sthitimayī prasannā syān
[mṛtyupralayakaraṇī me bhagavatī //
21. Taditthaṃ te tisro nijavibhavavisphāraṇavaśād avāptāḥ ṣaṭ-
[cakraṃ kramakṛtapadaṃ śaktaya imāḥ /
kramād unmeṣeṇa pravidadhati citrāṃ bhavadaśām imābhyo
[devībhyaḥ pravaṇahṛdayaḥ syāṃ gatabhayaḥ //
22. Imāṃ rundhe bhūmiṃ bhavabhayabhidātaṅkakaraṇīm imāṃ
[bodhaikāntadrutirasamayīṃ cāpi vidadhe /
taditthaṃ saṃrodhaṃ drutim atha vilupyāśubhatatīḥ[2]
[yatheṣṭhaṃ cācāraṃ bhajati lasatāṃ sā mama hṛdi //
23. kriyābuddhyakṣādeḥ parimitapade mānapadavīm avāptasya
[sphāraṃ nijanijarucā saṃharati yā /
iyaṃ mārtaṇḍasya sthitipadayujaḥ sāram akhilam haṭhād
[ākarṣantī kṛśatu[3] mama bhedaṃ bhavabhayāt //
24. samagrām akṣālīṃ kramavirahitā sātmani muhur niveśyānan-
[tāntarbahalitamahāraśminivahā /
parā divyānandaṃ kalayitum udārādaravatī prasannā me
[bhūyāt hṛdayapadavīṃ bhūṣayatu ca //
25. Pramāṇe saṃlīne śivapadalasadvaibhavavaśāt śarīraprāṇādir
[mitakṛtakamātṛsthitimayaḥ /
yadā kālopādhiḥ pralayapadam āsādayati te tadā devī yāsau
[lasati mama sā syāc chivamayī //
26. prakāśākhyā saṃvit kramavirahitā śūnyapadato bahir līnāty-
[antaṃ prasarati samācchādakatayā /
tato 'py antaḥsāre galitarabhasād akramatayā mahākālī seyaṃ
[mama kalayatāṃ kālam akhilam //
27. tato devyāṃ yasyāṃ paramaparipūrṇasthitijuṣi kramaṃ
[vicchidyāśu sthitimatirasāt saṃvidadhate /

1. Var. bhedaugham.
2. Var. vilupyāśu bhavatu ; nous lisons vilupya-aśubhatatīḥ.
3. D'après le T.A. au lieu de kṛṣati.

pramāṇaṃ mātāraṃ mitim atha samagraṃ jagad idaṃ sthitāṃ
[kroḍīkṛtya śrayatu[1] mama cittaṃ citim imām //

28. anargalasvātmamaye maheśe tiṣṭhanti yasmin vibhuśaktayas
[tāḥ /
taṃ śaktimantaṃ praṇamāmi devaṃ manthānasaṃjñaṃ
[jagadekasāram //

29. Itthaṃ svaśaktikiraṇaughanutiprabandhān[2] ākarṇya deva yadi
[me vrajasi prasādam /
tenāśu sarvajanatāṃ nijaśāsanāṃśusaṃśātitākhilatamaḥpa-
[ṭalāṃ[3] vidheyāḥ //

30. ṣaṭṣaṣṭinām eke varṣe navamyām asite 'hani /
mayā 'bhinavaguptena mārgaśīrṣe stutaḥ śivaḥ //

Iti śrī abhinavaguptapādācāryakṛtaṃ kramastotraṃ saṃpūr-
[ṇam //

1. Autre version, *śrayati.*
2. Autre version, *prabandhāt.*
3. Variante *saṃśāntita.*

TANTRĀLOKA, CHAPITRE IV. 148-173 SUR LES DOUZE *KĀLĪ*

sṛṣṭikālī

148. tataś ca prāg iyaṃ śuddhā tathābhāsanasotsukā |
sṛṣṭiṃ kalayate devī tannāmnāgama ucyate ||

raktakālī

149. tathā bhāsitavastvaṃśarañjanāṃ sā bahirmukhī |
svavṛtticakreṇa samaṃ tato 'pi kalayanty alam ||

sthitināśakālī

150. sthitir eṣaiva bhāvasya tām antarmukhatārasāt |
saṃjihīrṣuḥ sthiter nāśaṃ kalayantī nirucyate ||

yamakālī

151. tato 'pi saṃhārarase pūrṇe vighnakarīṃ svayam |
śaṅkāṃ yamātmikāṃ bhāge sūte saṃharate 'pi ca ||

saṃhārakālī

152. saṃhṛtya śaṅkāṃ śaṅkyārthavarjaṃ vā bhāvamaṇḍale |
saṃhṛtiṃ kalayaty eva svātmavahnau vilāpanāt ||

153. vilāpanātmikāṃ tāṃ ca bhāvasaṃhṛtim ātmani |
āmṛśatyeva yenaiṣā mayā grastam iti sphuret ||

mṛtyukālī

154. saṃhāryopādhir etasyāḥ svasvabhāvo hi saṃvidaḥ |
nirupādhini saṃśuddhe saṃvidrūpe 'stamīyate ||

rudrakālī

155. vilāpite 'pi bhāvaughe kaṃcidbhāvaṃ tadaiva sā |
āśyānayed ya evāste śaṅkā saṃskārarūpakaḥ ||

156. śubhāśubhatayā so 'yam soṣyate phalasaṃpadam |
pūrvaṃ hi bhogāt paścād vā śaṅkeyaṃ vyavatiṣṭhate ||

157. anyad āśyānitam api tadaiva drāvayed iyam |
prāyaścittādikarmabhyo brahmahatyādikarmavat ||

158. rodhanād drāvaṇād rūpam ittham kalayate citiḥ |
tad api drāvayed eva tad apy āśyānayed atha ||

mārtaṇḍakālī

159. itthaṃ bhogye 'pi saṃbhukte sati tatkaraṇāny api |
saṃharantī kalayate dvādaśaivāhamātmani ||

160. karmabuddhyakṣavargo hi buddhyanto dvādaśātmakaḥ |
prakāśakatvāt sūryātmā bhinne vastuni jṛmbhate ||

161. ahaṃkāras tu karaṇam abhimānaikasādhanam |
avicchinnaparāmarśo līyate tena tatra saḥ ||

162. yathā hi khaḍgapāśādeḥ karaṇasya vibhedinaḥ |
abhedini svahastādau layas tadvad ayaṃ vidhiḥ ||

163. tenendriyaughamārtaṇḍamaṇḍalaṃ kalayet svayam |
saṃviddevī svatantratvāt kalpite 'haṃkṛtātmani ||

paramārkakālī

164. sa eva paramādityaḥ pūrṇakalpas trayodaśaḥ |
karaṇatvāt prayāty eva kartari pralayaṃ sphuṭam ||

165. kartā ca dvividhaḥ proktaḥ kalpitākalpitātmakaḥ |
kalpito dehabuddhyādivyavacchedena carcitaḥ ||

166. kālāgnirudrasaṃjñāsya śāstreṣu paribhāṣitā |
kālo vyavacchit tad yukto vahnir bhoktā yataḥ smṛtaḥ ||

167. saṃsārāklptiklptibhyāṃ rodhanād drāvaṇāt prabhuḥ |
anivṛttapaśūbhāvas tatrāhaṃkṛt pralīyate ||

kālāgnirudrakālī

168. so 'pi kalpitavṛttitvād viśvābhedaikaśālini |
vikāsini mahākāle līyate 'hamidaṃmaye ||

mahākālakālī

169. etasyāṃ svātmasaṃvittāv idaṃ sarvam ahaṃ vibhuḥ |
iti pravikasadrūpā saṃvittir avabhāsate ||

170. tato 'ntaḥsthitasarvātmabhāvabhogoparāgiṇī |
paripūrṇāpi saṃvittir akule dhāmni līyate ||

Ultime kālī

171. pramātṛvargo mānaughaḥ pramāś ca bahudhā sthitāḥ |
meyaugha iti yatsarvam atra cinmātram eva tat ||

172. iyatīṃ rūpavaicitrīm āśrayantyāḥ svasaṃvidaḥ |
svācchandyam anapekṣaṃ yat sā parā parameśvarī ||

173. imāḥ prāg uktakalanās tadvijṛmbhocyate yataḥ |

SIGLES

I.P.K. Īśvarapratyabhijñākārikā de Utpaladeva, Śrinagar, 1921.

I.P.v. Īśvarapratyabhijñāvimarśinī de Abhinavagupta, Id. K. S. 22 et 33.

M.M. Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda. Traduction et Introduction par Lilian Silburn, éd. de Boccard, Paris, 1968.

M.M.sk. Mahārthamañjarī, éd. par Gaṇapatī Śāstrī, Trivandrum SK. Series, No 66, 1919.

M.V. Mālinīvijayottaratantra, Bombay, 1922. K. S. No 37.

P.H. Pratyabhijñāhṛdaya, éd. et traduit par Jaideva Singh; éd. M. Banarsidass, Benares, 1963.

Paryanta Pañcāśikā de Abhinavagupta, éd. Dr. V. Raghavan. Madras, 1951.

P.S. Paramārthasāra de Abhinavagupta, trad. Lilian Silburn, Paris, éd. E. de Boccard, 1957.

P.T.v. Parātriṃśikā avec le vivaraṇa de Abhinavagupta, Śrinagar, 1918. K. S. No 18.

Parātrīśikālaghuvṛtti de Abhinavagupta, Śrinagar, 1947. K. S. No 68.

S. Śivastotrāvalī de Utpaladevāchārya, avec le commentaire de Kṣemarāja, éd. par Rājanaka Lakṣmaṇa, Chowkhamba Sanskrit Series, Benares, 1964.

S.D. Śivadṛṣṭi de Somānanda, avec le commentaire de Utpaladeva, Śrinagar, 1934. K. S. No 54.

S.K. Spandakārikā de Vasugupta, trois éd. K. S. No 5, 6, 42.

Stavacintāmaṇi de Bhaṭṭanārāyaṇa, La Bhakti, Lilian Silburn, Paris, éd. E. de Boccard, 1964.

S.S.v. Śivasūtravimarśinī de Kṣemarāja. Śrinagar, 1911. K. S. 1.

T.A. Tantrāloka de Abhinavagupta, avec le commentaire de Jayaratha, 12 vol. Śrinagar-Bombay, 1918-1938. K. S.

V.B. Le Vijñānabhairava, texte traduit et commenté par Lilian Silburn, Paris, 1961.

Hymnes de Abhinavagupta. Lilian Silburn, Paris, 1970.

Abhinavagupta. An historical and philosophical Study, by Dr. K. C. Pandey, seconde éd. Chowkhamba Sanskrit Series, Benares, 1963.

INDEX SANSKRIT

TABLE DES SUJETS

TABLE DES MATIÈRES

IMPRIMERIE A. BONTEMPS

LIMOGES (FRANCE)

Dépôt légal : 4e trimestre 1975

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE

Série in-8°

Fasc. 1 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome I (140 pages ; 1956).

Fasc. 2 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome II (160 pages ; 1956).

Fasc. 3 MINARD (A.) — *Trois énigmes sur les cent chemins.* Tome II (422 pages ; 1956).

Fasc. 4 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome III (138 pages ; 1957).

Fasc. 5 SILBURN (L.) — *Le Paramārthasāra* (texte sanskrit édité et traduit) (105 pages ; 1958).

Fasc. 6 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome IV (144 pages ; 1958).

Fasc. 7 SEYFORT RUEGG (D.) — *Contribution à l'histoire de la philosophie linguistique indienne* (136 pages ; 1959).

Fasc. 8 SILBURN (L.) — *Vātūlanātha sūtra,* avec le commentaire d'Anantaśaktipāda (110 pages ; 1959).

Fasc. 9 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome V (124 pages ; 1959).

Fasc. 10 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome VI (86 pages ; 1959).

Fasc. 11 VARENNE (J.) — *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad* (Édition critique, avec une traduction française, une étude, des notes et, en *annexe,* la Prāṇāgnihotra Upaniṣad). Tome I : Texte, traduction, notes (155 pages ; 1960).

Fasc. 12 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome VII (105 pages ; 1960).

Fasc. 13 VARENNE (J.) — *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad* (Édition critique, avec une traduction française, une étude, des notes, et *en annexe,* la Prāṇāgnihotra Upaniṣad). Tome II : Étude, tables, index et appendices (145 pages ; 1960).

Fasc. 14 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome VIII (133 pages ; 1961).

Fasc. 15 SILBURN (L.) — *Le Vijñāna Bhairava* (222 pages ; 1961).

Fasc. 16 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome IX (133 pages ; 1961).

Fasc. 17 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome X (122 pages ; 1962).

Fasc. 18 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XI (145 pages ; 1963).

Fasc. 19 SILBURN (L.) — *Études sur le Śivaïsme du Kaśmīr.* Tome I : *La Bhakti* (160 pages ; 1964).

Fasc. 20 RENOU (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XII (130 pages ; 1964).

Fasc. 21 PADOUX (A.) — *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques* (389 pages ; 1964).

Fasc. 22 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XIII (163 pages ; 1964).

Fasc. 23 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XIV (132 pages ; 1965).

Fasc. 24 Biardeau (M.) — *Vākyapadīya Brahmakāṇḍa* (194 pages ; 1964).

Fasc. 25 Caillat (C.) — *Les expiations dans le rituel jaina ancien* (240 pages ; 1965).

Fasc. 26 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XV (183 pages ; 1966).

Fasc. 27 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XVI (185 pages ; 1967).

Fasc. 28 *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou* (xl-800 pages ; 1968).

Fasc. 29 Silburn (L.) — *La Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda, avec des extraits du Parimala* (traduction et introduction) (228 pages ; 1968).

Fasc. 30 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XVII (104 pages ; 1969).

Fasc. 31 Silburn (L.) — *Hymnes de Abhinavagupta* (traduction et commentaire) (116 pages ; 1970).

Fasc. 32 Bugault (G.) — *La notion de « Prajñā » ou de Sapience selon les perspectives du « Mahāyāna »* (289 pages ; 1968).

Fasc. 33 Bourgeois (F.) — *« Veṇīsaṃhāra »*, drame sanskrit (édité et traduit) (241 pages ; 1971).

Fasc. 34 Caillat (C.) — *Candāvejjhaya* (159 pages ; 1971).

Fasc. 35 Mallison (F.) — *L'épouse idéale : la « Satī-Gītā » de Muktānanda* (184 pages ; 1973).

Fasc. 36 Pedraglio (A.) — Un drame allégorique sanskrit *« Le Prabodhacandrodaya de Kṛṣṇamiśra »* (408 pages ; 1974).

Fasc. 37 Maximilien (G.) — *Sureśvara « La Démonstration du Non-Agir » (Naiṣkarmyasiddhi).* Introduction et Traduction (102 pages ; 1975).

Fasc. 38 Padoux (A.) — *La Parātrīśikālaghuvṛtti de Abhinavagupta.* Texte traduit et annoté (130 pages ; 1975).

Fasc. 39 Parlier (B.) — *La Ghaṭakarparavivṛti de Abhinavagupta.* Texte traduit et commenté (94 pages ; 1975).

Hors collection

Hommage de la France à Rabindranath Tagore pour le centenaire de sa naissance, 1961 (format 19×25 ; 120 pages ; 1962).

Hommage à Sylvain Lévi pour le centenaire de sa naissance, 1963 (format 19 × 25 ; 76 pages ; 1964).

En vente à la

DIFFUSION DE BOCCARD

11, rue de Médicis, PARIS-VI^e^

IMPRIMERIE A. BONTEMPS - LIMOGES (FRANCE)